# پیوست شماره ۸ : تشکیک در ماهیت


- الف) تبیین مسئله
- ب) کلمات حکماء در مورد تشکیک

# الف) تبیین مسئله

## شهید مطهری

### نظريۀ بو علی در مورد عدم تشكيك در ذات و ذاتی

نظريه‌اى كه بو على در اينجا دارد اين است كه امور مشكك همه‌شه در غير ذاتيه‌استه، يعنى در جنس و نوع و فصل نيست، بلكه در كليه‌اى عرَضى است. مثلاً حيوان جنس است، ناطق فصل است و انسان نوع است؛ يا آب يك ماهيتى است كه بيان نوعيت يك شىء را مى‌كند. هر جا كه پاى ذات و ماهيتى در كار باشد (جنس و فصل و نوع را ما مى‌گوييم: ماهيت) صدق آن ذات و ماهيت بر مصداقهايش به نحو متواطى است و نه به نحو مشكك. ذاتها و ذاتيها بر مصداقهاى خودشان به‌طور متواطى صدق مى‌كنند؛ يعنى بين مصداقهاى ذاتها و ذاتيها تقدم و تأخر نيست، ولى عرضيها بر مصداقهاى خودشان به‌طور مشكك صدق مى‌كنند، زيرا مصداق عرضى در واقع مصداق واقعى نيست. هر چيزى كه مصداق يك كلى عرضى است حكايتگر يك نسبت ميان مصداق و آن كلى است.

در ذاتيها هر كلى ذاتى از مصداق خودش حكايت مى‌كند. رابطۀ ذات با مصداق خودش رابطۀ عينيت است، يعنى خودش است. وقتى كه ما مى‌گوييم: «آب» اين آب را كه در نظر مى‌گيريم مصداق خود آب است، مصداق همان عينيت آب است؛ اين هوا را كه در نظر مى‌گيريم مصداق عينيت هواست؛ اين انسان را كه در نظر مى‌گيريم مصداق عينيت همين «انسان» است.

ولى در عرضيها اينطور نيست. مثلاً ما مى‌گوييم «سفيد». سفيد عرضى است؛ يعنى چه؟ يعنى ما يك ذاتى مثلاً اين جسم را در نظر مى‌گيريم از آن نظر كه رابطه‌اى دارد با يك عرض به نام «سفيدى»، بعد آن را به اسم «سفيد» مى‌ناميم، يعنى چيزى كه نسبتى با سفيدى دارد. پس وقتى به اين شىء مى‌گوييم «سفيد» در واقع بيان مى‌كنيم رابطه و نسبتى را كه ميان اين شىء و يك كلى برقرار است؛ يعنى در اينجا رابطه رابطۀ عينيت نيست. ازاينجهت است كه مى‌گويند مصداق كلى عرضى در واقع مصداق بالعرض است نه مصداق بالذات. كأنّه وقتى ما مى‌گوييم: «اين جسم‌سفيد است» معنايش اين است كه اين جسم نسبتى دارد با سفيدى. اما وقتى مى‌گوييم: «اين انسان است» معنايش اين نيست كه اين چيزى است كه نسبتى دارد با انسان، بلكه اين خود انسان است.

اگر بگوييم: «اين آب است» نه اين است كه اين چيزى است كه با چيز ديگرى به نام «آب» نسبت دارد؛ اين خودش آب است، اما وقتى مى‌گوييم «اين جسم سفيد است» يعنى اين جسم چيزى است كه با چيز ديگرى كه نامش «سفيدى» است نسبتى دارد و آن نسبت اين است كه آن سفيدى قائم به اين جسم است و در اين جسم حلول كرده است. يا اگر بگوييم «عالم» باز معنايش اين است كه اين ذات و اين انسان چيزى است و علم چيزى و اين انسان نسبتى دارد با علم.

پس ببينيد كه چقدر فرق مى‌كند ميان اينكه رابطۀ مصداق با آن معنايى كه بر آن صدق مى‌كند رابطۀ عينيت باشد يا رابطۀ انتساب. در رابطۀ عينيت اينچنين نيست كه مصداق، چيزى باشد به آن معنايى كه بخواهيم به آن چيز ديگرى نسبت بدهيم و بعد بگوييم بين اين دو نسبتى برقرار است؛ بلكه او خودش است؛ يعنى مى‌خواهيم بگوييم اين خود اوست نه اينكه نسبتى دارد با او.

و «ذات» عنوان كلی از همه جا که حمل و اثبات می‌شود مطلب معلوم شد می‌گوییم وقتی می‌گویند «ذاتی»[1] باشد آن کلی حتماً متواطی خواهد بود و نمی‌تواند کلی مشکک باشد. هیچ ماهیت نوعی یا ماهیت جنسی یا ماهیت فصلی نمی‌تواند کلی مشکک باشد و قهراً نمی‌تواند میان افرادش تقدم و تأخر باشد؛ چنین چیزی امکان ندارد. ازاینجهت است که می‌گویند: تشکیک در «ذاتی» محال است؛ تشکیک در ماهیت محال است.

بعد می‌گوییم: پس تشکیک در کجاست؟ می‌گویند تشکیک در آن نوع دوم یعنی در کلی عرضی است که نسبتی میان دو امر برقرار است و در نسبت شدت و ضعف پیدا می‌شود. نسبت، کیف مفهوم انتزاعی است و دیگر خودش کیف عینیتی و کیف ماهیتی ندارد. شدت و ضعف‌ها، مربوط به خود هر دو و آن در ذات خودش و در ذات خودش است نه اینکه این در ذات خودش و آن در ذات خودش اختلاف‌ها و تفاوت‌ها در نسبت میان دو شیء است. مصادق کیف ذات باشند و معذلک بین آن‌ها تفاوت باشد؛ نه، تشکیک در مورد امری است که از نظر اینکه مصادق کیف ذات هستند هیچ تفاوتی بین‌شان نیست ولی در نسبت با کیف شیء سوم بین آن‌ها تفاوت وجود دارد. نسبت، کیف امری است که تشکیک بردار است، یعنی شدت و ضعف بردار است، اشدیت و اضعفیت بردار است، اقلیت و اکثریت بردار است، اولویت و اولیت بردار است.

هرچه که ما اسم تفضیل به کار می‌بریم آنجایی است که شیئی را به شیئی نسبت می‌دهیم. نسبت‌ها شدت و ضعف برمی‌دارد. ازاینجهت است که می‌گوییم: عالِم و اعلم؛ یعنی دو انسانی که هر دو رابطه با علم دارند ولی نسبت این کیف با علم با نسبت آن دیگری با علم فرق می‌کند. یا اگر می‌گوییم «افضل» همینطور است. این گونه صفات همه از این قبیل است.

بنابراین از نظر اثبات و علی هرجا که تشکیکی و تقدم و تأخری باشد باید کیف کلی عرضی (از قبیل عرضی عام و عرضی خاص از کلیات خمس نه از قبیل جنس و نوع و فصل) در کار باشد که دو مصادق آن کلی عرضی را که در نظر می‌گیریم می‌بینیم این دو مصادق در مصادق بودنشان برای آن کلی عرضی متشکک هستند و با یکدیگر فرق دارند؛ چرا؟ چون مصادق کلی عرضی در واقع معنایش این است که این مصادق با آن مبدأ اشتقاق آن کلی عرضی نسبت دارد. مثلاً اگر می‌گوییم «ابیض» یعنی با بیاض نسبت دارد و اگر می‌گوییم «عالِم» یعنی با علم نسبت دارد؛ در نسبت، تشکیک مانعی ندارد. این حرفی است که بو علی و اثبات وی داشته‌اند.

پس اثبات بو علی تشکیک را به معنای اینکه ماهالاشتراک عین ماهالامتیاز باشد - به آن معنایی که بعد عرض خواهیم کرد - قبول نکرده‌اند؛ تا این مقدار را قبول کرده‌اند، حال اسمش را هرچه می‌خواهید بگذارید.

## نظریه شیخ اشراق در مورد جاری بودن تشکیک در کلیات ذاتی و عرضی

بعد شیخ اشراق آمده این حرف را در کرده و گفته است که نه، همان گونه که تشکیک در کلیهای عرضی جایز است در کلیهای ذاتی هم جایز است. مثلاً ممکن است که ما دو آب داشته باشیم و یکی آبتر باشد یعنی در آب بودن که همان ماهالاشتراک آن‌هاست با یکدیگر اختلاف داشته باشند، و ای بسا ممکن است دو انسان در انسان بودن - همان ماهیت انسان بودن - با یکدیگر اختلاف داشته باشند.

ضرورتی ندارد که هرجا که ما کلی مشککی داریم آن کلی مشکک با افراد خودش نسبت عرضی داشته باشد نه نسبت ذاتی؛ بلکه ممکن است که «کلی» ذاتیِ افراد خودش باشد و درعین حال تشکیک هم در آن وجود داشته باشد.

اين همان مطلبى است كه در اوايل همين كتاب شرح منظومه خواندهايم كه[2]:

| | |
|---|---|
| وَ ْعَبْضِهِا وا ْجا بِمُنْضَمّاتِ | اَلْـمـَـيْـزُ اَمّا بِـتَـمـامِ الـذّاتِ |
| اَيْضاً يَجوزُ عِنْدَ الاشْراقِيّهْ | بِالنّقْضِ وَ الْكَمالِ فى الْمَهِيّهْ |

كه بيت دوم دربارهٔ همين مطلبى است كه در اينجا گفتيم.

## نظريهٔ صدر المتألهين

صدر المتألهين آمد و نظر شيخ اشراق را در كرد همچنان كه نظر وى را در كرد.

حرف شيخ اشراق را كه اصالةً وجود نكرد كه واقعاً ماهيت بتواند در ماهيت بودن خودش يك امر مشكك باشد، ولى يك مطلب ديگرى بيان كرد كه باز از اصالت وجود نتيجه مىشد و آن اين بود كه گفت اصالةً تشكيك حقيقى ربطى به عالم ماهيات ندارد؛ تشكيك حقيقى مال وجود است؛ آنجا كه مابهالاشتراك واقعاً عين مابهالامتيازِ مىشود قضيه به حقيقت وجود برمىگردد.

همهٔ تشكيكها يا در آخر به وجود برمىگردد يا تشكيكهايى است كه در امور اعتبارى جارى است، كه البته وقتى در امور اعتبارى باشد جزء حقايق نيست و از دايرهٔ بحث فلسفى خارج است. هر جا كه يك تشكيك حقيقى باشد در آنجا مابهالاشتراك عين مابهالامتيازِ است و آن چيزى كه مابهالاشتراك و مابهالامتيازِ هر دو در آن يكى مىشود حقيقت وجود است. اصالةً باب معانى و مفاهيم و باب كليات همگى از دايرهٔ تشكيك بيرون هستند.

ضمناً از اينجا تكليف مسألهٔ تقدم و تأخر براى ما روشنتر مىشود و مفهوم آن را بهتر درك مىكنيم[3]:

گفتيم معناى تقدم و تأخر اين است كه دو امر در يك امر سوم با يكديگر اشتراك داشته باشند و هرچه كه يكى از اين دو از امر مشترك دارد ديگرى دارد و ديگرى از اين امر مشترك چيزى دارد كه اولى ندارد. معناىش اين مىشود كه آن مابهالاشتراك در اين وجود دارد و در آن هم وجود دارد ولى مابهالامتيازِ اين دو از يكديگر عين مابهالاشتراك است، چون قضيه به شدت و ضعف برمىگردد.

اصالةً شدت و ضعف - خود شدت و ضعف - غير از اين معنى ندارد كه مابهالاشتراك و مابهالامتيازِ يكى باشد. وقتى كه ما مىگوييم يك امر به شدت و ضعف در اينجا وجود دارد، نه اين است كه اين امر در اينجا مخلوطى دارد كه در آنجا ندارد؛ بلكه در اينجا خودش است، در آنجا هم خودش است؛ در اينجا غير از خودش چيزى نيست، در آنجا هم غير از خودش چيزى نيست؛ ولى اينجا از همان خودش چيزى دارد كه آنجا ندارد؛ يعنى از آن امر مشترك، اين چيزى دارد كه آن ندارد[4].

# دكتر ذبيحى

تنبيه نقل ديدگاه بعضى از فلاسفه دربارهٔ تشكيك در ماهيات

عدم تشكيك در جوهر نظر جمهور فلاسفهٔ مشّاء و پيروان معلم اول است. پيروان افلاطون و طرفداران مكتب اشراق كه وجود را اعتبارى و ذهنى و ماهيت را اصيل مىشمارند، تقدم موجب تام بر معلولش را به ماهيت مىدانند؛ بدين سبب، چنان روا دارند كه ماهيت علت بر ماهيت معلول مقدم است؛ اگر ماهيت جوهرى علت شىء گرديد، بر معلولش مقدم خواهد بود و حتى جوهر معلول در جوهريت

مانند سايه‌ى جوهر علت است؛ و اين تقدم و تأخر همان تشكيك است.

پيروان مكتب اشراق - چنان‌كه تقدم و تأخر در جوهريت را درست مى‌دانند - قوت و ضعف در جوهريت را نيز جايز مى‌شمارند و معتقدند جوهر مجرد از جوهر مادى قوى‌تر است، چنان‌كه جوهر عقلى از جوهر نفسى قوى‌تر شمرده مى‌شود. آنها حتى مى‌گويند تشكيك در انواع يك جوهر مثل جوهر مادى نيز جايز است. نوع حيوانى مانند انسان كه حساسيتى بيشتر از پشه دارد، حيوانيّتش نيز از پشه شديدتر است. اشراقيان تشكيك در مقولهى اعراض، مانند كيفوكم، را نيز تجويز كرده‌اند و مى‌گويند در نفس معناى «كميت مطلقه» و نفس معناى «كيفيت مطلقه» تفاوت وجود دارد؛ يك سواد، از حيث مفهوم سواد، از سواد ديگر شديدتر است؛ يك خط، از حيث مفهوم خط داشتن، از خط ديگر كاملتر است؛ همچنين عدد ده از حيث كميت عددى با عدد پنج تفاوت دارد. در تمام اين موارد، با قطع نظر از همهى لواحق و اضافات عارضى، عرضها شدت و ضعف دارند. البته عرف مردم در بعضى از اين موارد ادوات تفصيل و مبالغه را به كار نمى‌برند؛ ولى عدم استفادهى مردم از ادوات تفصيل و مبالغه سبب نمى‌شود حكيم تفاوت آنها را ناديده بگيرد.

انسان از اعتقاد محشّى تجريد و بعضى از بزرگان كه با شدت و مبالغه‌ى هرچه تمامتر تشكيك در جوهر را نفى مى‌كنند و درعينحال اصالت ماهيت و اعتباريت وجود را مى‌پذيرند، در شگفتى فرومى‌رود. آنها مى‌گويند در ماهيات هيچگونه تشكيك و تفاوت وجود ندارد؛ اما از طرفى معتقدند ماهيت علت بر ماهيت معلول مقدم است و چنان‌كه علت و معلول هردو جوهر باشند، ناگزير بايد جوهر علت را از حيث جوهريت بر جوهر معلول مقدم دانست. پذيرش اين مطلب به‌معناى پذيرش تشكيك در ماهيات است. در حقيقت اينان خود را با چيزى درگير مى‌كنند كه از آن گريخته‌اند؛

به بيان ديگر، نوعى ناسازگارى در كلام اينان مشاهده مى‌شود. از سويى تشكيك ماهيات را نفى مى‌كنند و از طرفى ماهيت علت را بر معلول مقدم مى‌دانند. تحقيق و توضيح بيشتر اين مطلب، در آينده خواهد آمد.[5]

# دايرة المعارف بزرگ اسلامى

**تَشْكيک،** اصطلاحى فلسفى و منطقى، به معنى اطلاقِ لفظى واحد بر چند چيز مختلف، به نحوى كه آن لفظ در عينِ داشتنِ اشتراک معنايى، نه به‌طور يكسان، بلكه به درجات متفاوتى بر آن چيزها صدق كند؛ مانند زيبا و روشن. در برابر معانىِ تشكيكى، آن قبيل از معانىِ كلى قرار دارند كه به نحو يكسانى بر افرادِ خود حمل مى‌شوند و به آنها «متواطى» گفته مى‌شود. در تواطؤ، افراد نسبتى مساوى با كلىِ اطلاق‌شده دارند، اما در تشكيک، افراد در مصداق بودن براى كلى اطلاق شده بر يكديگر ترجيح و اولويت دارند (غزالى، ۸۲؛ تهانوى، ۷۸۰-۷۸۱؛ ابن سهلان، ۱۹). بر طبق تعريف ابن سينا حملِ مفهومِ كلى بر اشيائى كه با چيزى، منشأ و اى غايتى واحد، نسبتى دارند، حمل به تشكيک خوانده بود (ص ۱۱۶). در وجه تسميهى واژهى مشكک گفته‌اند كه در اين امر نظر را به شک مى‌اندازد كه آيا مفهومِ مورد نظر متواطى است، يا مشترک لفظى (نک : سبزوارى، ۱۲۵).

قديمترين سابقهى اين بحث را مى‌توان در آثار افلاطون نشان داد. از ديدگاه او، اگرچه نمى‌توان اشياء مادى را مساوىِ عدم انگاشت، اطلاقِ لفظِ هستى بر آنها صحيح نيست، بلكه بايد گفت: آن اشياء از «مثال» وجود به‌همه‌مندند (افلاطون، بنابراين، حملِ وجود بر اجسام و مثالهاى‌شان به تساوى و يكسان نيست. باز همين نسبت ميان مُثُل و خير نيز برقرار است («سياست»، كتاب VI، گ ۵۰۹). افلاطون در رسالهى سوفسطايى از مفاهيم اشاره مى‌كند كه طيفِ وسيعى از مصاديق را دربر مى‌گيرند و داراى شدت و ضعف‌اند (گ ۲۴)، و در كتاب پنجم «سياست» از ذومراتب بودنِ شناخت و معرفت، چنين نتيجه مى‌گيرد كه اشياء و موجوداتِ موضوعِ شناخت نيز خود سلسله‌اى طولى از وجود

تشکیل می‌دهند، به گونه‌ای که نمی‌توان میان آنچه هست و آنچه نیست، مرز مشخصی کشید (گ ۴۷۷).

افلاطون و ارسطو، هیچ‌یک لفظ مشخصی برای این قبیل مفاهیم وضع نکرده‌اند و لغت تشکیک نخستین‌بار در آثار مفسران آثار ایشان به چشم می‌خورد: ابتدا در تفسیرهای اسکندر افرودیسی بر آثار ارسطو؛ سپس در متون فلسفی اسلامی؛ و به دنبال آن، در متن‌های عبری برای تعبیر و توضیح سخن ارسطو درباره تمایز میان واژه‌های مشترک و متواطی (نک : ولفسن، ۴۶۷).

ارسطو در جدل به مناسبت بحث درباره قیاس‌های امکانی، از اقسام ارتباط الفاظ و معانی سخن گفته است. یکی از این اقسام مربوط به واژه‌هایی است که معانی متعدد دارند و بنا بر اصطلاح عربی، مشترک لفظی‌اند (کتاب II، فصل ۳، گ ۱۱۰ b، سطرهای ۱۷-۱۹؛ کتاب I، فصل ۱۵، گ ۱۰۶ b، سطر ۳۵). ولفسن تمایز میان واژه‌های تک‌معنا و چندمعنا در این کتاب را با تمایز واژگان مشترک و متواطی در کتاب مقولات قیاس می‌داند (همانجا).

موضوع آنچه ارسطو در این‌جا در اذهان اشاره می‌کند، اشتراک لفظی است و هیچ سخنی از اشتراک معنوی به میان نمی‌آورد، در حالی که برخی از مفسران او را که در این‌جا به عنوان مصادیق اشتراک لفظی آورده است، در آثار متأخر خویش، هم به عنوان مصادیق اشتراک لفظی و هم به عنوان مصادیق اشتراک معنوی معرفی می‌کنند (نک : گ ۱۰۰۳ a، سطر ۳۰ ـ گ ۱۰۰۳ b، سطر ۱۵). بیان اخیر را می‌توان همه‌نگاه با تعریفی دانست که زن حکمای مسلمان شناخته شده است، زیرا تشکیک در نظر ایشان گونه‌ای میان اشتراک لفظی و تواطؤ است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵). این تفاوت را شاید بتوان به تحول اندیشه منطقی ارسطو نسبت داد، زیرا به گفته دورینگ (نک : آثار متقدم بر ارسطو، خراسانی، ۳۷).

ارسطو در این عبارت را تکرار می‌کند: «هرچند که موجود به گونه‌های بسیار نامیده می‌شود [= اشتراک معنوی]، با این‌حال، به‌حسب مفهوم واحد و مشترکی گفته می‌شود [= اشتراک لفظی]...» (گ ۱۰۰۳ a، سطر ۳۰ ـ گ ۱۰۰۳ b، سطر ۱۰، گ ۱۰۲۸ a، سطرهای ۱۰-۳۰، گ۱۰۶۱ b، سطرهای ۱۰-۱۵).

این سخن فی‌الجمله جان کلام ارسطو در این‌باره یعنی او به‌رغم اعتقاد به اشتراک معنوی وجود، معانی گوناگونی برای آن قائل می‌شود و این در اصطلاح حکمای اسلامی، همان تشکیک است، زیرا نه می‌توان آن را اشتراک لفظی خواند و نه تواطؤ. با این‌همه، ارسطو خود هیچ نامی بر این قسم واژگان نمی‌نهد و فقط به شکل سلبی به آن‌ها اشاره می‌کند؛ یعنی مشترک‌های معنوی‌که متواطی‌نیستند. وی در این‌جا مثالی ــ بسیار شبیه همان مثالی که در مقابل مشترک‌های لفظی‌آورده بود ــ ذکر می‌کند: «اطلاق لفظ «موجود» به افراد مختلف همانگونه است که هرچیز تندرست، منسوب به تندرستی است: یکی چیزی برای نگهداشت آن، دیگری برای ایجاد آن و باز هم چیزی سومی برای دلالت بر تندرستی یا قبول آن» (گ ۱۰۰۳ a-۱۰۰۳ b). وی صریحاً می‌گوید: «موجود» به شمار مقولات، معانی مختلفی دارد (گ ۱۰۱۷ b)، و نیز این بار با لفظ و با فعل را هم بر این شمار می‌افزاید. در نگرش ارسطو، حمل «موجود» بر جوهر، از حمل آن بر اعراض اولی است؛ از این‌رو که جوهر علت اعراض است و بنابراین، بر آن‌ها تقدم دارد. علاوه بر تقدم علّی، او ۳ نحو تقدم دیگر نیز برای جوهر ذکر می‌کند: تقدم زمانی، تقدم بر حسب شناخت، و تقدم بر حسب تعریف (گ ۱۰۲۸ a). بعدها فیلسوفان مسلمان همین انحاء تقدم را به تفصیل بسط دادند و اشکال گوناگون تشکیک را بر آن‌ها بنا کردند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۲، ۲۱۹).

ارسطو جواهر گوناگون را نیز موضوع تشکیک می‌انگاشت؛ آنچنان‌که می‌گوید: «نوع از جنس جوهرتر است» (مقولات گ ۲ b، سطر ۲۳؛ قس: سهروردی، «المشارع...»، ۲۲۳). قرن‌ها بعد، شهاب‌الدین سهروردی بر این اعتقاد مشائیان خرده می‌گرفت که ایشان در سخنانشان ثبات رأی ندارند؛ زیرا نخست

می‌گویند: جواهر از آن‌جاکه در موضوع نیستند، ضد ندارند، و حال می‌گویند: جوهر بر انواع و اجناس به‌طور مساوی حمل نمی‌شود (همان‌جا)، ولی شاید بتوان سخن ارسطو را چنین توجیه کرد که او تشکیک را صرفاً در مورد جواهر دومین مجاز می‌داند. جواهر نخستین، یا همان افراد، و همچنین انواع ساقل در نظر وی پذیرای هیچ‌گونه شدت و ضعفی نیستند (همان، گ ۲ b، سطرهای ۱۰-۲۵).

در حالی که توجه ارسطو به مسئلهٔ «موجود» و «معانی متعدد آن، جنبهٔ هستی‌شناختی صرف داشت عاری از هرگونه دغدغهٔ کلامی بود، با ظهور مسیحیت انگیزه‌های کلامی و خداشناسی می‌ا اندیشمندان به حدی گسترش یافت که به مسئلهٔ تشکیک نیز رنگ و بوی کلامی بخشید یکی از جنجالی‌ترین مسائل در میان فلاسفهٔ قرون وسطا، مسئلهٔ تعالی یا تنزیه خداوند از عا طبیعت و در عین حال رابطهٔ علّی و معلولی میان خالق و مخلوق بود. تعارض‌نهفته در این مسئله بعدها که زبان فلسفی و منطقی کارآمدتر شد، به این صورت مطرح گشت که آیا اصالاً اطلاق لفظ «موجود» بر خداوند و مخلوقات به اشتراک لفظی است و یا اشتراک معنوی؟ به گفتهٔ توماس آکویناس قول به اشتراک معنوی در مفهوم وجود خالق و مخلوق، به وحدت وجود می‌انجامد که هرگز در دین مسیحیت پذیرفته نیست و از سوی دیگر اشتراک لفظی نیز به لاادری‌گری و تعطیل شناخت خالق منجر خواهد شد (نک : ایلخانی، ۴۲۲؛ نیز نک : طباطبایی، ۱۳۷۹-۲۰).

در قرون وسطا راه حلی برای این مسئله توسط آکویناس ارائه شد، و آن عبارت بود از مفهوم «تشابه» که در نظر او چیزی بود بین‌بین این دو مقوله، و همین مقوله را می‌توان در مسیحیت، بدیل مفهوم تشکیک در فلسفهٔ اسلامی دانست، همچنان‌که توماس آکویناس در «تشاب نسبت» از همان تمثیل‌های ارسطو و مسلمانان دربارهٔ لفظ «سالم» استفاده می‌کند. وی از د گونه تشابه نام می‌برد. در «جامع علم کلام» (ص ۶۶-۶۸) از تشابه بر اساس نسبت سخن می‌گوید که خود بر دو قسم است: ۱. نسبت چند چیز با چیزی واحد، مانند نسبت دارو و ادرار با سالم؛ دارو به عنوان علت سلامت و ادرار به عنوان نشانهٔ سلامت؛ ۲. نسبت دو چیز با یکدیگر، مانند نسبت سالم به انسان و دارو، از آن‌جا که دارو علت سلامت در انسان است. بنابر نظر برخی، آکویناس این تشابه را میان رابطهٔ انسان و خدا و کمالاتی که به خدا نسبت داده می‌شود، می‌داند. نوع دیگر تشابه بر اساس تناسب است که آن را در کتاب «مسائل بحث شده در باب حقیقت» می‌یابیم. این نوع تشابه مربوط به دو واقعیت شبیه به یکدیگر نیست، بلکه رابطه‌های میان دو نسبت است که در یک نظم قابل قیاس قرار دارند، مثلاً نسبت عدد «شش» به عدد «چهار» شبیه است به نسبت عدد «سه» به «دو»؛ و این نسبت نظر از رؤیت به چشم در بدن، مانند نسبت نظر به عقل است در نفس. واژهٔ نظر در این دو نسبت نه به طریق اشتراک معنوی به کار رفته است و نه به طریق اشتراک لفظی؛ و تشابه وجود در خالق و مخلوق نیز از همین‌گونه است (نک : ایلخانی، ۴۲۶).

در عالم اسلام، مسئلهٔ تشکیک صورتی کاملاً متفاوت به خود گرفت. در برابر آنچه با عنوا «موجود» برای ارسطو و ویژگی‌های موضوعیت داشت و مقولات نیز صور مختلف «موجود» بودند (نک : «موجود» در میان فلاسفهٔ مسلمان، تفکیک موجود به «وجود» و «ماهیت» و مسئلهٔ ر ، گ ۱۰۲۸ b، سطرهای ۱-۵)، به این شکل درآورد که آیا اساساً تشکیک در وجود جاری است یا در ماهیات؟ این بحث نیز به نوب خود مسبوق به مسئلهٔ اصالت وجود و یا ماهیت است، چراکه تشکیک در امر اعتباری جاری نیست.

از دیدگاه مشائیان اختلافات چیزها از ۳ حال خارج نبود: ۱. اختلاف به تمام ذات، همچون اختلاف اجناس عالیه؛ ۲. اختلاف به بعض ذات، مانند اختلاف انواع واقع تحت یک جنس؛ ۳. اختلاف در عوارض، مثل اختلاف افراد یک نوع (نک : سبزواری، ۷۲). ایشان تشکیک در ماهیات را قویاً رد کرده‌اند و به دلیل متعددی آن را محال دانسته‌اند (نک : نصیرالدین، شرح...، ۳/ ۳۱؛ علامهٔ حلی، ۵۱؛ بهمنیار، ۲۸ آشتیانی، جلال‌الدین، ۱۶). به گفتهٔ نصیرالدین طوسی جنس بر انواع و اشخاصی که در تحت‌آنان محمول به تواطؤ است، ولی حمل وجود بر موجودات، حمل به تشکیک است ( ۱۳۷۵). معانی که به تشکیک بر اشیاء مختلف حمل می‌شود، ممکن نیست ماهیت یا جزء ماهیت باشد، زیرا در ماهیت اختلافی نیست، بلکه این اختلاف فقط در عوارض و لوازم خارجی و مفارق خواهد بود (همو، شرح، همانجا). مشائیان با نظر به همین حصر سه‌گانه، وجود را از لوازم می‌دانند و نه اجناس، چنان‌چه

ارسطو نیز به این نکته اشاره داشته است(نک : همو، اساس، همانجا). سرانجام آنکه ایشان چون پیشتر بساطت وجود را نیز اثبات کرده بودند، وجودهای اشیاء را متباین به تمام ذات انگاشته‌اند (نصر، ۴۸۲-۴۸۳؛ طباطبایی، [illegible]، صدری، ۱۲)، و همین امر آنان را در معرض انتقادات مخالفان قرار داده است (طباطبایی، همان، ۱۸-۱۹؛ صدرالدین، [illegible]).

شهابالدین سهروردی، بنیادگذار حکمت اشراق، بسیاری از مبانی تشکیکی و نتایج برگرفته از آن را دیگرگون ساخت. وی که بیشتر از واژگان و مصطلحاتی نو بهره می‌گرفت، در کتاب «حکمةالاشراق» الفاظ «عام متواطی» و «عام متفاوت» را به ترتیب جایگزین کلی متواطی و کلی مشکک ساخته است (ص ۱۷). او نخست در حصر اقسام اختلافات مایات در ۳ قسم ِدای شده، اشکال کرده است («المشارع»،۳۳۴؛ ابراهیمی دینانی، [illegible]) و قسم دیگری نیز بر آنها افزوده که آن را امتیازی به کمال و نقص ای شدت و ضعف انمیده است (همانجا؛ ابراهیمی دینانی، همان، ۲۶۵؛ نیز نک : سبزواری، ۷).

سهروردی از آنجا که وجود را امری اعتباری و فاقد ِمصداق در خارج می‌انگاشته، قسم مذکور ِاختلاف نیز در مایات جاری می‌دانسته است (همان، ۲۲۷). علاوه بر این، وی اندیش ِجواز تشکیک در مایات ر میراث حکمای ایران باستان به‌شمار آورده است («حکمة»، ۱۲۸). آراء بدعت‌آمیز وی ات آنجا ست که ن تنها همانحاء ِتشکیکی را در ذاتیات جاری می‌داند، بلکه اختلاف به شدت و ضعف و نقص و کمال ر در مقول کم و کیف منحصر نمی‌شمرد و آنها را به جوهر نیز نسبت می‌دهد(نک : صدرالدین، [illegible]؛ ب ؛ ابراهیمی دینانی، همان، ۲۷۸، ۲۸۲).

مخالفان ِمشائی ِسهروردی در انکار ِامکان ِتشکیکی در جواهر به قول ارسطو در [illegible] b، قس: گ ۱۰۱۸ b؛ نیز نک : سهروردی، «المشارع»، ۲۲۲) استدلال می‌کردند که جوهر پذیرای هیچ ضدی نیست، و از این‌که میان وقوع ِشدت و ضعف در یک شیء و تحقق ِتضاد در آن، نوعی ملازمه برقرار است، یعنی در صورت ِتحقق ِشدت و ضعف در شیئی، وقوع تضاد هم در آن ممکن است، نتیجه می‌گرفتند که تشکیکی در جوهر جایز نیست (صدرالدین، همان، ۱/ ۴۴۰-۴۴۱). سهروردی چنین ملازمه‌ای میان تشکیکی و تضاد را نمی‌پذیرفت و گذشتگان را نیز بر عقید خویش شاهد می‌گرفت (همانجا). او بر این باور بود که در بسیاری موارد تشکیکی تحقق می‌پذیرد، در حالی که در همان مورد، تقابل تضاد ممکن نیست. برای نمونه، وجود واجب، نسبت به ممکنات اقدم و اشد است و تحقق تشکیکی در این باب قابل انکار نیست، در حالی که هرگز میان آنها تقابل ِتضاد وجود ندارد (همان، ۲۲۳؛ نیز نک : صدرالدین، همانجا).

سهروردی از آنجا که وجود را اعتباری می‌انگاشته، ناگزیر به علیت میان مایات و جواهر قائل شده است. در نظر وی مایت علت بر مایت معلول، مقدم و از آن شدیدتر است. تا آنجا که معلول را همچون سای علت ملاحظه می‌کند و همین سخن را به افلاطون نیز نسبت می‌دهد که او هم عالم جسمانی ر به مثاب سایه‌ای از عالم معانی می‌دانسته است (همان، ۳۰۱).

دیگر آنکه سهروردی برخلاف عرف عام زبان، در مورد جواهر از صفات تفضیلی استفاده می‌کند و برای مثال می‌گوید: همچنانکه ممکن است افراد بشر از یکدیگر کاملتر باشند، هیچ منعی ندارد که برخی از برخی شدیدتر نیز باشند (همان، ۳۰۲). همین حکم را در مورد دیگر عناصر مانند آب و خاک و... نیز مطرح ساخته است و از عدم کاربرد این اصطلاحات توسط عوام، به هیچوجه نگران نیست (ابراهیمی دینانی، [illegible]؛ نیز نک : صدرالدین، همان، ۱/ ۴۳۸-۴۴۱).

همچنانکه اشاره شد، سهروردی اعتقاد به تشکیکی را به ایرانیان ِپیش از اسلام منسوب کرده است که منبع این استناد، دقیقا روشن نیست. از قرار معلوم، وی نخستین کسی است که چنین نسبتی به حکیمان پارس داده است و پس از او ست که در جایجای آثار متأخران، چنین استنادی دیده می‌شود. بنابراین، می‌توان منبع ِمشترک همه آنها را نوشته‌های سهروردی دانست (ثبوت، سراسر مقاله).

امر صحت چنین استدلالی هنوز محل بحث و تردید است، اگرچه با مراجعه به متون دینی باقی‌ماند پاره‌ای، می‌توان شواهد و نشانه‌هایی از بروز به تشکیک، البته به صورتی ابتدایی و آزارنده‌تر یافت. برای نمونه در بندهای اشاراتی به چنین موضوعاتی می‌بینیم: تجلی حقیقت واحد در موجودات بی‌شمار و ظهور او در مراتب مختلف و اینکه همه از او صادر شده‌اند ــ یکی بواسطه و دیگران به واسطه آن یکی ــ و در درجات متفاوتی از کمال و نقص قرار دارند و اینکه احاطه این مبنا نخستین بر همه یکسان است؛ و نیز استفاده از تعبیر«روشنی بیکران» برای پروردگار جهانیان و تلقی ماسوای آن به عنوان پرتوهای آن (ص ۳۳، ۳۶، ۵۹، جم ؛ نیز نک : ثبوت، ۴/ ۱۶ بب ). شاید مهمتر از همه سخن ابوعبدالله جهانی (قرن ۴ق/ ۱۰م) باشد که می‌گوید: «اورمزد گفت همه‌ای جهان را از نفس خود آفریدم» (شهرستانی، ۱/ ۲۱۹-۲۲۰).

اصل تشکیک در فلسفه صدرالدین شیرازی جایگاه رفیعی می‌یابد، آنچنانکه به یکی از مبانی فلسفه وی مبدل می‌گردد. او در بسیاری از مسائل، مانند تشکیک در جواهر به نوعی جانب شیخ اشراق را می‌گیرد و با مشائیان مخالفت می‌کند ( [illegible] بب ). یکی از انتقادات بنیادی‌وی بر ایشان عبارت است از اینکه به اعتقاد وی سخن همه گذشتگان به ماهیت و ای حداکثر، مفهوم وجود مربوط بوده است؛ حال آنکه تشکیک اساساً از باب مفاهیم و ماهیات خارج است و به «وجود» تعلق دارد؛ و اگر هم به برخی از کلیات منسوب می‌شود، به واسطه ارتباطشان با وجود است و نهایتاً ای انتساب، بالعرض خواهد بود (مطهری، ۱/ ۱۱۰). تفاوت میان کامل و ناقص در یک شیء از نوع تفاوت در مفاهیم نیست. زیرا مفاهیم ــ حتی مفهوم وجود ــ از آن جهت که مفهوم‌اند، تشکیک نمی‌پذیرند (سبزواری، ۷۳). تشکیک از نظر مشائیان که وجودات را حقایق متبایني به تمام ذات می‌دانستند، غیر از تشکیک در حقیقت وجود است که صدرالدین شیرازی به آن باور دارد. به نظر مشائیان [illegible]، تشکیک عبارت است از آنکه امور مختلف‌الحقیقه در یک امر بدانگونه که به‌همین‌رای در [illegible] لازم واحد خارجی با یکدیگر اشتراک داشته باشند، یعنی امری که خارج از ذات و ماهیت شیء، و عارض بر آن باشد، نه آنکه عین حقیقت شیء و ای جزء آن باشد، مانند حمل عرض بر موضوعات نه‌گانه عرضی و ای حمل وحدت بر افراد خود، که به عنوان یک امر لازم خارج از ذات بر افراد خود حمل می‌شود، نه به صورت یک امر مقوم. به همین گونه، تشکیک در مورد وجود نیز در حقیقت به امری خارج از ذات و ماهیت شیء و عارض بر آن مربوط است (ص ۲۸۲؛ صدری، ۱۲).

صدرالمتألهین تقسیم جدید و جامعی از انواع تشکیک به عمل می‌آورد. یکی از صورتهای شش‌گانه‌ای که او برمی‌شمارد، تشکیک در مفهوم وجود است و باقی اقسام به تشکیکهایی در حقیقت و مصادق وجود اختصاص دارد. وی نوع نخست را تشکیک عامی و ۵ تای دیگر را تشکیک خاصی نامیده است. در واقع، تشکیک خاصی چیزی نیست مگر همان امتیازی به کمال و نقص که پیشتر سهوردی بر اقسام سه‌گانه مشائیان افزوده بود، جز اینکه صدرالدین برخلاف سهوردی مصادق تشکیک را نه نور، بلکه «وجود» می‌دانست. در نظر او تشکیک خاصی به انواع دیگری تقسیم می‌شود که از آن جمله‌اند: تشکیک خاص الخاصی و اخص الخواصی (نک : آشتیانی، مهدی، تعلیقه...، ۲۵۹-۲۶۲، [illegible]۴۴). برخی کوشیده‌اند تا اقسام تشکیک را با انواع توحید مقایسه کنند و آنها را به اعتباری همتای یکدیگر شمرده‌اند (ابراهیمی دینانی، [illegible]۲۲۳).

صدرالدین شیرازی تشکیک در ذاتیات را پس از نقل ادله ابن سینا در عدم جواز تشکیک در ذاتیات، جایز دانسته، و سپس تشکیک را مختص در سنخ وجود شمرده است ( [illegible]۴۳۸ بب ). وی همچون شیخ اشراق می‌پذیرد که اختلافات ماهیات از یکدیگر را نمی‌توان تنها در ۳ قسمی که مشائیان گفته‌اند، منحصر دانست و باید قسم چهارمی را نیز به آنها افزود (همان، ۱/ ۴۳۱). اما پس از این توافق کلی با سهوردی، در مخالفت با وی اقامه دلیل می‌کند که قسم مذکور ــ که اختلاف در نقص و کمال است ــ نه در ماهیات، بلکه در وجود جاری است (همان، ۱/ ۴۴۳).

آراء این دو فیلسوف درباره مراتب نفس و تشکیک‌پذیری آن نیز بسیار نزدیک است. صدرالدین بر قول سهوردی به تشکیک در نفس افراد به عنوان یکی از جواهر صحه گذارده است، ولی بر خلاف سهوردی که چنین اختلافی را به منزله دلیلی بر تشکیک در ماهیت ملاحظه می‌کرد، منش

این اختلاف را در تحول و حرکت جوهر نفس می‌داند. حتی نَفْسِ فردی واحد نیز در سرتاسر عمر در حال دگرگونی و استکمال است، به نحوی که در هر آن به جوهری تازه بدل می‌شود که کاملاً با ماهیت پیشین آن متفاوت است و بنابراین، نمی‌توان از تشکیک در ماهیت آن سخن گفت. صدرالدین از همین‌رو آیه «قُلْ اِنَّما اَنَا بَشَرٌ مِثْلُکُم...» (کهف/ ۱۸/ ۱۱۰) را به شباهت در وجود طبیعی و بشری تفسیر می‌کند، نه نفس شریف پیامبر (همان، ۸/ ۲۴۵-۲۴۶).

پس از صدرالدین شیرازی، بحث در مسئلهٔ تشکیک در میان پیروان و شارحان آثار او همچنان زنده و پررونق بوده است. برخی حکمای معاصر گاهی به صدرالدین نیز انتقاد کرده‌اند و در صدد تنقیح آموزهٔ تشکیک برآمده‌اند. برای نمونه، علامه طباطبایی بر معیار عامی که او برای تشکیک ارائه کرده، ایراد گرفته است. این معیار آن است که میان مصادیق شیء نوعی تقدم و تأخر، ای شدت و ضعف، و ای نقص و کمال وجود داشته باشد، اما طباطبایی بر او اشکال کرده است که اختلاف میان علم و اراده و قدرت پروردگار را نمی‌توان با این معیار، تشکیکی محسوب کرد و البته قطعاً از ۳ گونهٔ دیگر اختلاف نیز نخواهد بود (حاشیه، ۱/ ۴۳۱)[6].

# وی‌کی فقه

### ۳ - ادله تشکیک در ماهیت

افرادی که به وجود تشکیک در ماهیت معتقدند برای اثبات وقوع تشکیک در ماهیت و جواهر، متمسک به دو دلیل شده‌اند. این ادله عبارتند از:

#### ۳.۱ - دلیل اول

طبق نظر حکما، تعریف حیوان عبارت است از جسم حساس متحرک به اراده . در این تعریف دو صفت حساس و دارای حرکت بودن به عنوان دو امر ذاتی و فصل برای جوهر حیوان ذکر شده است. فصل نیز از اجزای جوهری است. از سوی دیگر می‌دانیم که حس و حرکت از صفاتی است که دارای مراتبی است. تفاوتی که در حس و حرکت وجود دارد، ناشی از تفاوت در فاعلیت و مؤثر بودن است و حیوانی که در نفس او تحریک قوی تر و حواس او بیشتر باشد، در حیوانیت کامل تر و قوی تر از دیگری است.[۹]

پس تشکیکی در جواهر ممکن است.

#### ۳.۲ - دلیل دوم

شیخ اشراق در کتاب مطارحات می‌گوید اگر هیچ جنس منطقی ، تشکیکی بردار نباشد، پس هیچ ماهیتی نباید تشکیکی پذیر باشد، در حالی که چندین نقض بر این مطلب وارد است؛

۱. بر طبق دلیل فوق، جوهر که جنس است نباید مشکک باشد در حالی که بسیاری از جواهر تشکیکی بردار هستند. این مطلب در جواهر مجرد وجود دارد. توضیح اینکه، بر طبق نظر حکمای یونان باستان و تصریح حکمای اشراق، جوهرهای مجرد و مفارق که در سلسله عقول قرار دارند، علت فاعلی برای جوهرهای مادی هستند.[۱۰]

از سوی دیگر، علت از نظر وجودی مقدم بر معلول خویش هست و تقدم و تاخر از مصادیق تشکیک است. پس معلوم می‌شود که تشکیک در جواهر و ماهیات، ممکن است.[۱۱]

۲. پدر و مادر که از علل اعدادی برای به دنیا آمدن بچه هستند، از موارد دیگر نقض است؛ زیرا این دو علت اعدادی فرزند هستند و علت نیز مقدم بر معلولش است و تقدم نیز از انواع تشکیک است.

۳. نقض دیگر در مورد کمیتها می‌باشد. کم دارای یک معنای جنسی است. جنس جزء ماهیت و جوهر است. با نفی تشکیک از ماهیت، کمیتهای مختلف نیز نمی‌توانند اختلاف تشکیکی داشته باشند در حالیکه برخی از افراد کم بر برخی دیگر مقدم بوده و برخی دیگر موخر از دیگر می‌باشد. مثال جسم تعلیمی بر سطح مقدم است، سطح بر خط و خط بر نقطه. بدین دلیل که سطح، نقطه پایان جسم تعلیمی و خط، نقطه پایانی سطح و نقطه، نیز انتهای خط است.[۱۲]

## ۴ - دیدگاه فلاسفه مشاء

در مقابل این ادله و نقضها فلاسفه مشاء که منکر تشکیک در ذات و ذاتیات ماهیات هستند، دو راه را پیش گرفته‌اند. برخی موضع انفعالی گرفته و نقضها را پذیرفته‌اند و در مبانی خود تغییری داده‌اند. مثال بهمنیار در التحصیل موارد نقض مذکور از نقل می‌کند و به واسطه این موارد، جنس بودن جوهر را نفی می‌کند. بدین ترتیب او همانگونه که عرض را یک مفهوم عرضی نسبت به مقولات نه گانه اعراض می‌داند، جوهر را نیز یک مفهوم جامع می‌داند که بر پنج مقوله حمل می‌شود.[۱۳]

برخی دیگر از حکمای مشاء، در صدد توجیه این ایرادات و نقضها بر آمده و معتقد شدند که تقدم گاهی به واسطه وجود است و ما به الاشتراک و ما به الاختلاف امری واحد است؛ مانند تقدم وجود واجب بر وجود ممکن و یا تقدم وجود جوهر بر وجود عرض که عامل اشتراک و افتراق آنها چیزی جز وجود نیست. اما گاهی اشتراک و اختلاف دو شیئی که دارای تقدم و تاخر هستند، به دو امر جدای از یکدیگر است؛ مانند تقدم پدر بر فرزند که انسانیت بر هر دو به صورت تساوی حمل می‌شود در این امر تقدم و تاخری ندارند بلکه تقدم و تاخر و عامل افتراق وتمایز آنها معنای دیگری نظیر زمان و یا وجود است. با توجه به این مطلب روشن می‌شود که نقضهای مذکور درست نیست؛ زیرا در هیچ یک از آنها ما به الاشتراک عین ما به الاختلاف نیست و تقدم و تاخر در ماهیت و ذات مشترک بین آنها نمی‌باشد. بلکه تقدم و تاخر آنها به واسطه وجود آنهاست نه به لحاظ جوهر بودنشان.[۱۴]

البته جوابهایی که مشایین به نقضها داده‌اند گرفتار ایراداتی است که مصادره در اسفار ذکر نموده است و ماحصل آن این است که این جوابها مستلزم امور باطلی است. این امور عبارتند از؛

اول: بر طبق این جوابها، تقدم این امور به زمان یا وجود است و لااقل وقوع چنین تشکیکاتی را در ماهیات نتیجه می‌دهد. در حالی که این لازمه این امور، اثبات اصالت وجود است که مشائین این امر را قبول ندارند. ثانیا: این پاسخ اگر در مورد علل فاعلی و غایی که علت وجود هستند، تمام باشد اما در مورد علل قوام (یعنی ماده و صورت) کامل نیست؛ زیرا علل قوام در قوام ماهیت دخیل هستند و تقدم ماده و صورت بر خود ماهیت، از باب تقدم علت بر معلولش است.[۱۵]

## ۵ - نقد تشکیک در ماهیت

تشکیکی در ماهیات (به طور کلی) باطل است و تشکیک حقیقی ربطی به عالم ماهیات ندارد و متعلق به وجود است و اصالا باب مفاهیم و کلیات، از دایره تشکیک بیرون هستند.[۱۶]

بر اساس برهانی که تشکیکی را اثبات میکند، تحقق تشکیکی در وجود اثبات میشود ولی بر اساس برهانی که حکمای مشاء بر نفی تشکیکی اقامه نمودهاند، تشکیکی در ماهیت نفی میشود.

در تشکیکی نیاز به وحدت حقیقی است و هر ماهیت ای مفهوم از غیر خود جداست، به عبارت دیگر در ماهیات و مفاهیم فقط حمل اولی وجود دارد و در حمل اولی، هر مفهوم از مفهوم دیگر و هر ماهیتی از ماهیت دیگر جداست و تنها ذاتیات ماهیت و آنچه که در محدوده تعریف ذاتی و حد دخیل هستند بر آن حمل میگردند.
بنابراین ماهیات دارای کثرت میباشند ولی این تشکیکی بر اساس وحدت نیست. ماهیات اگر امری را بر اساس حمل اولی دارا نباشند، محال است که دارا شوند و هرگاه امری که خارج از ذات آنهاست بر انها حمل شود، این حمل به لحاظ وجود است.

از سوی دیگر کثرتی که در تشکیکی شرط است، کثرتی است که در محدوده ذاتی باشد که دارای وحدت است و کثرتی که در ماهیت تصور میشود، اینگونه نیست؛ زیرا کثرتهای ماهوی بیرونی است و مرتب شدت و نقص که در یک ماهیت لحاظ میشود، مربوط به ذات نیست. زیرا اگر ذات ماهیت نسبت به مرتب لابشرط باشد، خصوصیت مرتب خارج از آن بوده و تنها به لحاظ وجود بر ان حمل میگردد و اگر به حمل اولی، این ذات واجد یکی از مرتب باشد، از دیگر مرتب خالی خواهد بود. بنابراین کثرتهایی که در یک ماهیت دیده میشود از ناحیه وجود است. وجود است که باعث میشود تا برخی از دیگر ماهیات نظیر زیادت، نقص، زوجیت ، فردیت و... که از کیفیات مختص به کم هستند، به ماهیت واحد منضم شود و ماهیاتی نظیر کم متصل و منفصل را به شدت و ضعف متصف نماید و بدین ترتیب، یکی از افراد آن متصف به زیادت و دیگری متصف به نقص شود.

پس در ماهیات تشکیکی راه ندارد[7].[۱۷]

---

[1] جنس و فصل را كه جزء ماهيتند مي‌گويند «ذاتي» و خود نوع را مي‌گويند «ذات». گاهي هم هر سه را مي‌گويند «ذاتي». بنابراين وقتي ما مي‌گوييم «ماهيت» مقصود نوع و جنس و فصل است.

[2] ما مكرراً گفته‌ايم كه مطالب اين گونه كتابها غالباً در رابطه با يكديگر است كه به خوبي روشن و درك مي‌شود؛ يعني يك سلسله مطالب ديگر بايد بعد گفته شود تا آن مطلب قبلي روشن شود.

[3] گو اينكه با اين بياني كه الآن عرض كردم يادم نيست كه خود صدر المتألهين در باب تقدم و تأخر مطلب را به اين نحو بيان كرده باشد، ولي اين نتيجه گيري از حرف او مي‌شود و شايد در لابلاي حرفهايش هم پيدا شود.

[4] شرح منظومه مبسوط (مجموعه آثار استاد شهید مطهری)، جلد: ۱۰، صفحه:۴۸۷-۴۹۰

[5] ترجمه مبدأ و معاد(ملاصدرا)، ص ۹۹-۱۰۰

[6] سایت دائرة المعارف بزرگ اسلامی، مدخل تشکیک

[7] ساىت ويكى فقه برگرفته از مقاله تشكيك در ماهيت

# ب) کلمات حکماء درمورد تشکیک

## شیخ اشراق

### حکمه الاشراق

(۱۲٦) فصل. و من طریق آخر نقول:[1] الانوار المجرّدة[2] لا تختلف فی الحقیقة،[3] و الا ّ ان اختلفت حقایقها، کان کل ّ نور مجرّد فیه النوریّة و غیرها.

و ذلک الغیر اما ّ ان یکون هیئة فی النور المجرّد، أو النور المجرّد هیئة فیه، أو کل ّ واحد منهما قائم [4] بذاته. فان کل وه هیئة فی النور المجرّد، فهو خارج[5] عن حقیقته، اذ هیئة الشیء لا تحصل فیه الا ّ بعد تحقّقه ماهیّة مستقل ّة فی العقل؛[6] فالحقیقة لا تختلف به. و ان کان النور المجرّد هیئة فیه، [7] فلیس بنور مجرّد، بل وه جوهر غاسق فیه نور عارض و قد فرض نورا مجرّدا، و وه[8] محال. و ان کان کل ّ واحد منهما قائما بذاته،[9] فلیس أحدهما محل ّا لآخر و لا الشریک فی المحل ّ، و لیسا[10] ببرزخین[11] لیمتزجا أو لیتّصلا،[12] فلا تعل ّق لأحدهما بالآخر. فالانوار المجرّدة غیر مختلفة الحقائق.[13]

## المطارحات

قالوا: و لا یضعف، و هذا لاستحالة التضاد ّ فیه، فان ّ الاشتداد و الضعف انما یکون بین الضد ّین، و هذا لیس خاص ّة [14]١ للجوهر فان ّ الکم ّ ایضا لا یقبلهما علی ما سیأتی فیه الکلام. و قال بعض الناس: ان ّ الجوهریة انما لا تقع بالتشک ّک لاستحالة الاشتداد و الضعف فیه، و هذا علی رأی المشاّئین خطأ ایضا [15]٢، فان ّه لیس جمیع التشک ّک یکون بالاشتداد و الضعف اذ [16]٣ الموجود علی البارئ اولی منه علی الممکنات و لا اشتداد و لا ینقص فیه - علی ما اشتهر [17] عنهم [18]- و لا تضاد ّ - و یقسمون الجواهر الی جواهر اولی کالاشخاص، و الی الثوانی [19] کالانواع، و الی الثوالث [20]٧ کالاجناس.

فقالوا: الاشخاص اولى بالجوهريه من الانواع لانّها احقّ بالمعنى الذى باعتباره وقع تسميه الجوهريه و به عرّف الجوهر و هو [21] «الموجود [22] لا فى موضوع»، فانه عهد الوجود لا فى موضوع و عرف ذلك من الاشخاص و سبق [23] التسميه للاشخاص، و المفارقات ايضا اولى من غيرها لانّها اسبق السوابق فى الوجود، و الانواع اولى بالجوهريه من الاجناس، فانّ الطبيعيه النوعيه اقرب الى التحصيل و اتمّ- فى نفسها و فى جواب من يسأل [24] عن الشيء «بما هو» - من الجنسيه

(١٨) بحث: و ربما قال لهم قائل: أ لستم قلتم انّ الجوهر جنس و الجنس لا يقع بالتشكّك؟ فان قلتم: وجدت الاولويّه دون التشكّك استرواحا الى انّ التشكّك يختصّ بما يجرى فيه الاشتداد و الضعف، فهو خطأ لما ذكر فى الوجود على الواجب و غيره مع انّه يقع بالتشكّك. و ان قلتم: لا اولويّه فى الجوهريّه، فبطل قولكم انّ الجواهر الشخصيه اولى بالجوهريه من الانواع و الانواع من الاجناس، بل كان يجب ان تقول: بعضها اولى «بالوجود» من بعض لا «بالجوهريه».

و لا يصحّ ايضا ان يقال انها اولى بالوجود لعينيّة الجنس و النوع و الجنس كلّيّا ان لا وجود لهما من حيث العينيّة عليهما بالتفاوت، للهمّ الّا ان يعنى بالكلّيّ الطبيعة فحسب سواء كانت فى الاعيان او فى الذهن كما حكينا الاصطلاح عن بعضهم فى المنطق، و حينئذ لا يكون الشخص اولى بالجوهريه من النوع ايضا، فانّ الشخص زاد على الطبيعة النوعيّه باعراض زائدة و جوهريه زيد باعتبار طبيعة الانسانيه لا باعتبار سواده و بياضه، فلا معنى على التقديرات لهذه الاولويّه فى الجوهريه و لا لهذا الاعتذار حتى انّ بعضهم صرّح بان الجوهريه واقعة بالتشكّك و لكنّها لا تقبل الاشدّ و الضعف و صرّح بانّ الوجود ليس بجنس لوقوعه بالتشكّك على اشياء، فينافض كلامه. - و يقولون ايضا انّ كلّيّ الجوهر ايضا جوهر

(١٩) بحث و تعقّب: فان عنى بالكلّيّ الما لا يمنع الشركة بل الحقيقة فحسب كيف كانت - ذهنيه او عينيه - فيكون لهذا وجه، و ان عنى به الكلّيّ الذى فى الذهن و له محلّ - و هو الذهن - و محلّه الذى هو الذهن ممتنع عنه - فانّه يزول عنه صوره الجواهر و تعود و لا يتبدّل بها فى نفسه - <فلا!>

و قولهم انّ المعقول من الجوهر جوهر لانّه موجود لا فى موضوع بمعنى انّه ماهيه اذا وجدت تكون لا فى موضوع، و المغناطيس الذى هو فى الكفّ يجذب الحديد بالفعل و لكنّه بحيث اذا زال عن الكفّ يجذب الحديد ففى قوّته الجذب و ان كان فى الكفّ، فكذلك المعقول من الجوهر هو الذى لا فى موضوع، و هو غلط من حيث تضييع الاعتبارات و أخذ الكلّيّ مكان الجزئيّ، بحيث اذا وجد يكون لا فى موضوع، و المغناطيس الذى فى الكفّ يجوز عليه الخروج منه و الجذب للحديد، و اما الكلّيّ ذاته التى يجوز ان يوجد فى العقل مستحيل وقوعها فى الاعيان و استغناؤها عن موضوع، بل هى مثال له من وجه و يكون مستغنيا عن الموضوع، كما هو ظاهر من استغناء ما يشبه الشيء شيء هى مثال له من وجه و

مم وجه استغناء ذلك الشيء - كما[36] وه ظاهر مم حال الجوهر الذهنيّانه ال يصحّ استغناؤه

[37] عن المحلّ و الموضوع الذى وه الذهن و ان كان الجوهر الخارجيّ الذى يطابقه مم وجه مستغنيا

عن المحلّ و الموضوع - فكذلك ال يلزم مم كون الخارجيّ[38] موجودا ال فى موضوع كون الذهنيّ

موجودا ال فى موضوع، الف يلزم مم جوهريّة الخارجيّ جوهريّة مثاله، بل الذهنيّ مثال الجوهرى ال انّه

جوهر و مثال[39] ، فهؤلاء[40] أخذوا مثال الشيء مكانه

و مم الشكوك التى[41] اوردوها على انفسهم انّكم قلتم[42]: الجوهر جنس و ال يقع

بالتشكّك، و مم المعلوم انّ الهويّة و الصورة سببان للجسم، ف الب دّ مم تقدّمهما على الجسم

بالجوهريّة، و قد قيل انّ الجوهريّة ال تقدّم و ال تأخّر فيها. - و اجابوا عن هذا بانّ التقدّم و التأخّر اذا

اضيف الى شيئين فقد يكون بذاتيهما كتقدّم وجود على وجود كما لوجود العلّة على وجود المعلول،

فإنّ التقدّم هاهنا فى ذات العلّة و فى نفس وجودها على وجود المعلول، و قد يكون التقدّم و التأخّر

الذى نسب الى الشيئين باعتبار امر ثالث كتقدّم زيد على عمرو بزمان و كتقدّم شخص الأب على

الابن، ال فى الانسانيّة - فانها فيهما بالسواء - بل بالوجود و الزمان و ذلك معنى زايد على

الماهيّة. فقالوا: تقدّم الهويّة و الصورة على الجسم انما هو بالوجود، و هو معنى زايد على حقيقة

الهويّة و الصورة و الجسم، فالوجود متقدّم على الوجود بالطبع ال بأمر زايد، اما الجوهريّة - و هى

الوجود ال فى موضوع - فيهما بالسواء، فانه ليس بعض منها اولى بالوجود ال فى موضوع من

البعض. و بهذا اجيب ايضا عن[43] قول من قال: انّ الهويّة و الصورة ليستا[44] بجوهرين

لانّهما مبدأ الجسم، فتتقدّمان عليه بالطبع.

و التقدّم و التأخّر[45] تنافى الجوهريّة. و هؤلاء غفلوا عن انّ التقدّم و التأخّر بالوجود، و

الجوهريّة اذا كانت هى كون الشيء موجودا ال فى موضوع، فكما انّ الجسم موجود ال فى موضوع فجزءاه

كذا[46]

(٢٠) بحث و تحقيق: و جواب هذا الخير بيّن. و اما الذى قال انّ الجوهريّة تقع بالتشكّك له معاودة

بان يقول: الجسم مركّب من الهويّة و الصورة، و المجموع هويّته[47] تحصل من الاجزاء، فلو ال

جوهريّة اجزائه ما كان المجموع جوهرا. فكما[48] انكّم قلتم: لحقت الجسميّة بالانسان بتوسّط

الحيوان، فكذلك لحقت الجوهريّة بالمجموع - الذى وه الجسم - بتوسّط جوهريّة جزأيه، و كما انه لو

ال جسميّة الحيوان ما كان الانسان جسما، فكذا[49] لو ال جوهريّة الجزءين ما كان مجموعهما جوهرا.

ثمّ اذا كانت الجسميّة لاحقة بالانسان بتوسّط الحيوان، فالجوهريّة بالحيوان ايضا لحقت

بواسطة جسميّته او نفسه، فيكون الجوهر بالجسم او بالنفس الى منه بالمجموع. و من يثبت

انّ الوجود[50] ال تتقدّم بالوجود[51] لى الجوهريّة للمعلولات و الفاعيان فالعلل و صورة له فى

و الان وصف اعتباری عندهم[52] ال وقوع[53] له فی الاعیان، فلا یبقی التقدّم الا بالذات و الجوهر

و ربما ینازعهم منازع من طریق آخر و هو انّ ما بیّن انّ الهیولی جعلها غیر جعل الصورة فهما موجودان و مجموعهما جسم، فالجسم الا جوهریة له فی نفسه، فانه لیس هاهنا الا هیولی و صورة، و معنی الاجتماع بینهما[54] و معنی الجمعیة بینهما اعتباری و عرض[55] من الاعراض، فلا یحصل به جوهریة ثالثة غیر ما للهیولی و الصورة، و المجموع ما دار علی الجزءین الا بالاجتماع و هو عرض، فالجوهریة لیست علی سبیل الاستقلال للمجموع. و الشیء الواحد لا یصحّ ان یکون جوهرا و عرضا کما ظنّ بعض الناس، فقال: العرض جزء المرکّب منه و من الجوهر، و المرکّب جوهر، فالعرض المأخوذ جزء للمرکّب جزء للجوهر و کلّ جزء للجوهر فهو جوهر، فالعرض المأخوذ جزء للمرکّب جوهر. و هو خطأ أظهر من أن یشار الیه فی باب المغالطات. و احتجّوا من طریق آخر، فقالوا: العرض الذی فی المرکّب لیس هو الکمّ و لا الکیف و لا غیرهما[56] فلیس بعرض فیه. و هذه الحجّة یلزم منها انّ العرض الذی فی المرکّب لیس بعرض فیه -

و ربما ینازعهم منازع من طریق آخر و هو انّ ما بیّن انّ الهیولی جعلها غیر جعل الصورة فهما موجودان و مجموعهما جسم، فالجسم الا جوهریة له فی نفسه، فانه لیس هاهنا الا هیولی و صورة، و معنی الاجتماع بینهما[57] و معنی الجمعیة بینهما اعتباری و عرض[58] من الاعراض، فلا یحصل به جوهریة ثالثة غیر ما للهیولی و الصورة، و المجموع ما دار علی الجزءین الا بالاجتماع و هو عرض، فالجوهریة لیست علی سبیل الاستقلال للمجموع. و الشیء الواحد لا یصحّ ان یکون جوهرا و عرضا کما ظنّ بعض الناس، فقال: العرض جزء المرکّب منه و من الجوهر، و المرکّب جوهر، فالعرض المأخوذ جزء للمرکّب جزء للجوهر و کلّ جزء للجوهر فهو جوهر، فالعرض المأخوذ جزء للمرکّب جوهر. و هو خطأ أظهر من أن یشار الیه فی باب المغالطات. و احتجّوا من طریق آخر، فقالوا: العرض الذی فی المرکّب لیس هو الکمّ و لا الکیف و لا غیرهما[59] فلیس بعرض فیه. و هذه الحجّة یلزم منها انّ العرض الذی فی المرکّب لیس بعرض فیه - و هو صحیح فانّ المرکّب لیس موضوعا له - بل

الجزء الآخر للمرکّب،[60] و لا یلزم من کونه عرضا فیه کونه عرضا فی نفسه او عرضا فی الجزء الآخر، فوجد فی المرکّب شیء له موضوع فی نفسه، فوجد فیه شیء هو عرض فی نفسه و لیس عرضیّته بالنسبة الی المرکّب بل الی شیء آخر، فالسواد لا یلزم من کونه عرضا فی السماء ان لا یکون عرضا فی نفسه. و لو کانوا قالوا «المنسوب الی شیء بما هو کذلک عرض فیه» لکان لهذا الکلام اتّجاه، بل موضوعه هو عرض فیه، و ان لم یکن علی انه موضوعه فهو جوهر فیه» لکان التقسیم علی غیر هذا الوجه

و مما احتجّ به الجمهور فی ان کلّیّات الجواهر جواهر انه ان لم یکن الماهیة - التی هی جوهر فی الاعیان - جوهریتها لذاتها کانت الجوهریة عارضة بسبب خصوصها و جزئیّتها، فلا تکون ذاتیة و لا لازمة. و ان کانت الجوهریة لنفس الماهیة فیکون کلّیات الجواهر ایضا جواهر. و ایضا ان کان الانسان جوهرا لکونه زیدا ما کان عمرو جوهرا، فلیس الجوهریة الا للانسانیة، و بمثل هذا اثبتوا انّ الاجناس الجواهر و فصولها جواهر

(۲۱) بحث و تعقّب: امّا الحجّة الاولی فیقدح الخصم فیها بانّ حقیقة الانسانیة التی فی الذهن مثال مطابق للانسان الخارج و لا یشارکه فی الحقیقة، فانّ مثال النوع لا یلزم ان یکون هو

النوع، و لو كان مثال الانسان انسانا - و المثال[61] بالضرورة حالّ في محلّ و هو النفس - او

[62] ما شئت خذه [63]- و لا يتصوّر ذاته المتشخّصة[64] بالذهن مفارقته و قيامه بذاته

[65]- فكان نوع واحد منه قائم[66] بذاته و منه ما لا يقوم بذاته، و من عيون قواعدهم انّ

الطبيعة[67] الواحدة لا يصحّ ان يكون منها قائم[68] بذاته و منها حالّ في غيره، اذ لو كانت

الطبيعة مستغنية عن المحلّ تحقّق الاستغناء معها حيث تحقّقت، فلو كانت[69] صورة

الجسم في النفس مشاركة للجسم الخارجيّ في الحقيقة الجسميّة الا ستغنى <الصورة> عن

المحلّ كاستغنائه، و ان كانت صورة الجسم في الذهن تشارك الاجسام في الحقيقة - و الجسم

يتصوّر عليه حركة ما و خروج عمّا هو فيه الا ان يمنعه امر خارج عن الجسمية - فكان يصحّ ان ينتقل

صورة الجسم عن نفس الى غيرها، و الجسم يشار[70] اليه باشارة حسّيّة فكان مثال الجسم

يشار اليه. - و ان الحملحّ و ارتكب مرتكب انّ مثال الجسم الذي في النفس يشارك الجسم في

الحقيقة و هو جوهر ايضا و هو حالّ في النفس و محلّ مستغن[71] عنه - فان تلك الصورة

امثالها تنتفي عن النفس و لا يخلّ حال النفس - فيجب ان يعلم انّ مثال الجسم له ذات واحدة،

فتكون هي جوهرا او عرضا ، [72] موجودة في موضوع او موجودة[73] لا في موضوع، او هي عرض

بالفعل - من حيث هويّتها المتقرّرة[74] في المحلّ المستغني - و جوهر بالقوة، ثم كيف يكون

لها جوهرية بالقوة و يستحيل عليها الاستغناء؟ بل جوهريته لكونه مثالا للجوهر، و لا يلزم

لمثال الشيء مشاركته له في جميع الأشياء. هذا في انواع الجوهر. و اما مجرّد مفهوم الجوهر من حيث

هو كذا فسيأتي عليه الكلام. ثم يقول هذا الخصم: انّ الانسانية الواقعة في الاعيان هي جوهر و

جوهريتها ذاتها، و التي في الذهن لا تشاركها في حقيقة الانسانية، بل هي مثال الانسانية، و

لهذا مثال لانسانية لا يمشي و لا يتغذى و لا يتكلّم، بل يعرض[75] فيه مثال التغذّي و

المشي و غيرهما، و اذا[76] لم يكن <التي في الذهن> مشاركة للحقيقة الخارجة فلا يلزم ما

قلتم «انه ان لم تكن جوهرا يكون الجوهرية[77] عارضة لتلك الحقيقة» بل يكون الحقيقة

جوهرا[78] في ذاتها، و المثال مثال للحقيقة لا نفس[79] الحقيقة، و كما انّ مثال الحيوان

في الذهن فيه[80] مثال التغذّي و النموّ لا التغذّي و النموّ فيه مثال الجوهريّة لا الجوهريّة. و

امّا مثال زيد و عمرو فانّ جوهريتهما لانسانيتهما[81] و هي التي يحصل منها المثال المطابق

للكلّي حتى اذا ريد بالكلّي الطبيعة الشيء فحسب - كانت في الذهن او في العين[82] ، منعت

الاشتراك او ما منعت - فيكون من الكلّي جوهر[83] و هو الواقع في الاعيان. ثم قد بيّنا في باب

المغالطات انّمثل هذه التعليلات فاسد اعنى ما ذكروا فى زيد و عمرو

و علّل بعضهم كون الجزئىّ الاضافى بالجوهريّة من الكلّىّ بان[84] الكلّىّ العقلى كلّيّته انّما هى بالقياس الى الجزئىّ. و اورد على نفسه سؤالا و هو انّ الجزئىّ العقلى ايضا انّما هى بالقياس الى الكلىّ. و اجاب عنه بانّ هذا وهم[85] الجزئىّ الاضافى[86]، اما[87] الجزئىّ الغير المضاف فلا حاجة فى تصوّره الى الاضافة

(٢٢) تعقّب: و هذا الجواب صحيح. و اما قوله «انّ الكلّىّ العقلى انّما هو بالقياس الى جزئىّ» فمن حيث هو كلّىّ - بمعنى انه لا يمنع الشركة - لا شكّ فيه، و لكنّ الانسان الكلّىّ و ان كان فى كلّيّته يحتاج الى الاضافة[88] فالاضافة لحقته من حيث صحّة اشتراك الكثرة لا من حيث نفس المتصوّر، فهذا وجه حاجته[89] فى كلّيّته الى الجزئيات لا فى معناه، و كان من حقّه[90] ان يبيّن[91] الاولويّة[92] فى المعنى لا فى الاضافة الخارجة عن المعنى. و قوله «انّ الفصول اجزاء الجوهر و جزء الجوهر جوهر» قد عرفت حاله فى باب المغالطات و انّ هذا[93] البيان الغلط كيف تطرّق اليه[94]

# شەرزورى

فصل <فى ان اختلاف الالوان المجردة العقلية هو بالكمال و النقص لا بالنوع>

(١٢٥) النور كله فى نفسه لا تختلف حقيقته الا بالكمال و النقصان و بأمور خارجة عنه[95] ، فانه ان كان له جزءان و كل واحد غير نور فى نفسه، كان جوهرا غاسقا او هيئة ظلمانية، فالمجموع لا يكون نورا فى نفسه. و ان كان احدهما نورا و الآخر غير نور، فليس له مدخل فى الحقيقة النورية، و هى احدهما.و ستعرف الفارق بين الالوان على التفصيل.

اقول: هذه المسألة العظيمة من المهمات الحكمية و من اشرف مواقع الانظار الالهية؛ فادعى ان النور كله فى نفسه حقيقة واحدة لا تختلف الا بالكمال و النقص و أمور خارجة عن الحقيقة النورية؛ فالنور كله نوع واحد سواء كان جوهرا او عرضا. و برهان ذلك ان الحقيقة النورية لو لم تكن حقيقة واحدة غير مختلفة لكان لها جزءان و هو اقل ما يمكن من تركيب النور منهما. فلا يخلو اما ان تكون حقيقة كل واحد من الجزءين نورا فلا تختلف الحقيقة النورية، و ان كانا غير نورين فى حقيقة نفسيهما فيكونان اما جوهرين جسميين مظلمين، او هيئتين مظلمتين، او احدهما جسما مظلما و الآخر هيئة مظلمانية. فالمجموع المركب منهما لا يكون نورا فى نفسه، فان كل مركب مما ليس بنور يمتنع ان يكون نورا و ان كان احد الجزءين نورا و الآخر ليس بنور فليس له مدخل فى الحقيقة النورية فلا يكون جزءا، و فرض كذلك، اذا خلف. فالنور كله، جوهره و عرضه، حقيقة واحدة لا تختلف بالنوع بل بالكمال و النقص، و سيأتى الفارق بين الالوان على التفصيل.

قال المشاءون ان الالوان المجردة العقلية كل واحد منها نوع فى شخصه، كالافلاك و الكواكب و النفوس البشرية، نوع آخر؛ و كل واحد من نفوس الافلاك و الكواكب كذلك، و حجتهم فى تكثر

الانواع العقليه بالنوع انها ولو كانت من نوع واحد، فليس كون البعض علة لبعض آخر اولى من العكس الاستوائهما في الحقيقة النوريه فلو تخصص البعض بالعلة دون الآخر كان ذلك ترجيحا من غير مرجح.

و اجيب عنه: ان ذلك انما يلزم عند اتفاق العقول في النوع مع رتبة الوجود و هو الكمال و النقص، و اما اذا كانت متفاوتة في مراتب الوجود و مختلفة بالكمال و النقص، فيكون كمال ذلك يقتضى ان يكون علة و نقص هذا يقتضى ان يكون معلولا، فان النور التام علة لوجود الناقص دون العكس

و ذلك ليس ترجيحا من غير مرجح.

و ان اراد باختلاف النوع ان اختلاف النوع بالكمال و النقص في نفس الماهيه ليس بامر خارج عنها، بل ذلك نفس الحقيقة، فلا مشاحّة في ذلك بعد العلم بانها اختلاف الكمال و النقص ليس كاختلاف الفصول المنوّعة المغايرة لما به الاشتراك.[96]

# قطب الدين شيرازى

و أمّا من قال: «إنّ الحرارة إذا اشتدّت، فتغيّرها في نفسها ليس بعارض» ، و إلّا لم يكن التغيّر في نفس الحرارة، فيكون بفصل، بناء على أنّ المميّز إن لم يكن عرضيّا، كان ذاتيّا، «فيكون فصلا» . أخطأ ، لبطلان تفصيل و إجمال.

أمّا الأوّل، فلعدم انحصار التمّيز بين شيئين بالفصل أو الخاصّة، لجواز أن يكون بالذّات حتّى يتميّزا بذواتهما، على ما قال: فإنّ الحرارة ما تغيّرت ، لما بيّنا أنّ حرارة واحدة بعينها لا تشتدّ، بل محلّها ، يتغيّر، بأشخاصها . المتواردة عليه . و أمّا الفارق بين أشخاصها، فليس بفصل؛ حتّى تكون الحرارة الشّديدة نوعا آخر، فإنّ جواب «ما هو؟» لا يتغيّر فيها . في الأشخاص عند السؤال عنها في حالتي الاشتراك و الانفراد. و لو كان الفارق فصلا لتغيّر الجواب، و لا هو عارض، و إلّا لم يكن التغيّر في نفس الحرارة، بل قسم ثالث هو الكماليّة و النّقص .

و ليست الكماليّة خارجة عن ذات الحرارة، إذ ليس في الأعيان كماليّة و حرارة، بل هما طبيعة واحدة. و على هذا فيكون هذه الحرارة أشدّ من تلك الحرارة،لا تكون بشيء يزيد على الحرارة، بل بنفس الحرارة، فإنّ الشّدّة هي كماليّة في نفس الماهيّة، و الضّعف هو نقصان فيها.

و أمّا الثّاني، فلأنّه لو صحّ ما ذكره من الانحصار، لزم أن يكون الاختلاف بين المقدار الكبير و الصّغير نوعيّا، لأنّ الكبير لم يزد على الصّغير بعرضيّ، بل بشيء مقداريّ هو كم في نفسه. و عندكم: أنّ الاختلاف إذا لم يكن بعرضيّ كان بفصل، فيكون الكبير و الصّغير نوعين. و هو خلاف قواعدكم و الحقّ أيضا. لأنّه ما زاد أحدهما على الآخر إلّا بما واساه في الحقيقة المقداريّة و في خصوص المقدار أيضا إن اتّفق، كما في التّضعيف، فما زاد إلّا بمثل ما ساوى، فكيف يكون قدر منه مقدارا و قدر آخر منه ليس بمقدار؟

قال المشّاؤون: هذا القسم الثّالث لا يتصوّر وجوده، لأنّ ذات الشّيء إن كانت الزّائدة، فلا تكون النّاقصة و المتوسّطة نفس ذاته، لأنّها ليستا نفس الزّائدة، بل تكونان نوعين آخرين. و كذا إن كانت ذات الشّيء النّاقصة أو المتوسّطة. و هذا في الذّات الواحدة الشّخصيّة صحيح، دون النّوع الكلّيّ العقليّ، لأن ذات الحرارة إذا كانت هذه الحرارة فلا تكون تلك حرارة، بخلاف ما إذا كانت ذات الحرارة ماهيّتها، فإنّ هذه و تلك و غيرهما تكون حرارات.

و لمّا كان هذا الدّخل منقدحا في القسم الثّالث، أجاب عن الدّخل المقدّر بما قلنا، و إليه الإشارة بقوله: و الماهيّة العقليّة، كالحرارة، مثلا، تعمّ ذوات أشخاصها التّامّة و النّاقصة . كالزّائدة و

النّاقصة و المتوسطة، و ال تكون نفس شيء منها، إذ ال يشترط النّوع في حقيقته بشيء من الثّلاثة. كما ال يشترط في الأنواع الطّبيعيّة طبيعة النّوع المطلقة بما يختصّ به كلّ واحد من الأفراد، بل المعنى الذّي يعمّ الكلّ (116 ليست نفس زيد و عمرو، و ال الذّكر و الأنثى، بل الإنسانيّة) واحد. فإذا أضيف إلى السّواد أو المقدار، و الكمال و النّقصان المطلق و إن أخذ في الأذهان اعتبارا خارجيّا. و كيف يتأتّى أن يكون فصل الشّيء المميّز له عمّا عداه و هو بعينه طبيعة الجنس أو المقوّم لها؟

و يجب أن يتحقّق هذه النّكتة لتعرف مقاصد أصحاب الكتاب و يسهل عليك معرفة كلامه في هذا الباب. و الخطأ هاهنا إنّما كان باعتبار أخذهم الجزئيّ-و هو الذّات الشّخصيّة-مكان الكلّيّ، و هو الماهيّة العقليّة.

على أنّ من التّعيّر ما يؤدّي إلى تبدّل الماهيّة . إذ ال مانع عن أن يكون السّلوك الذّي هو بحسب الاشتداد و الضّعف يتأدّى إلى واسطة تخالف الطّرفين في الحقيقة، كالحمرة بين السّواد و البياض. فإنّ الفطرة السّليمة تحكم بأنّها ليست بسواد ضعيف و ال بياض كذلك، بل لكل منهما بحسب الشّدّة و الضّعف مراتب متحصرة من أوّل الشّروع فيه و آخره. و إذا خرج عنها خرج عن السّواد و البياض الشّديد و الضّعيف، و وقع في نوع آخر، كالحمرة.

و تقدير الكلام: «أنّ الماهيّة العقليّة إنّما تعمّ ذوات أشخاصها التّامّة و النّاقصة لو لم تتبدّل ماهيّة الأشخاص بالسّلوك المذكور. أمّا إذا تبدّلت، بناء على أنّ من التّعيّر ما يؤدّي إلى تبدّل الماهيّة، فلا تعمّها، كما ال يعمّ البياض و السّواد الحمرة و الصّفرة و غيرها من المتوسّطات بينها.»

و اعلم: أنّه قد جرت عادة الحكماء، عند ذكر «المقولات» ، أن يذكروا ما ال يقبل منها الشّدّة و الضّعف. و هو في المشهور: الجوهر، و الكم، و بعض الكيف، و هو المختصّ بالكميّات، كالاستقامة و الاستدارة؛ و ما يقبل، و هو الباقي. و عند صاحب الكتاب: أنّ جميع المقولات قابلة لها، و أنّما يبيّنوا به، [من]عدم قبول المذكورات لها، من التّحكّمات الإراديّة و الاصطلاحات العرفيّة. و إليه الإشارة بقوله:

و كلام المشّائين في الأشدّ و الأضعف مبنيّ على التّحكّم، فإنّ عندهم ال يكون حيوان أشدّ حيوانيّة من غيره. إمّا لأنّ العرف ال يطلق الأشدّ على الجواهر. و ليس بشيء، لأنّ الحقائق ال تبتنى على الإطلاقات العرفيّة. و هو مغالطة لفظيّة، فإنّهم لمّا وجدوا أنّه ال يجوز أن يقال، مثلا: «خطّ ذا أشدّ خطيّة من خطّ ذا من حيث اللّمعة» ، حكموا بعدم قبول الخطّ للشدّة من حيث المعنى الذّي هو تمامية الذّات، توهّموا منهم على أنّ هذا اللّفظ ال يطلق عرفا، فلا يكون معناه حاصلا في نفس الأمر.

و هو قياس فاسد، فانّه و إن لم يطلق أنّه أشدّ خطيّة في العرف، فإنّه يطلق في العرف أنّ خطّ ذا أشدّ خطّا من خطّ ذاك. و مفهوم الوطء هو مفهوم الخطّ. فالشّدّة في الوطء هي الشّدّة في الخطّ، و الشّدّة في الحسّ و الحركة هي الشّدّة في الحيوانيّة.

فقد تبيّن أنّهم ناقضوا أنفسهم في المعنى، و إن لم يصرّحوا به في اللّفظ، لأنّ معنى الشّدّة و الكمال و النّقص، لم يتعرّض لكون الجوهر قابلا لها بقوله:

**و قد حدّوا الحيوان ، و الواو فيه للحال، فكأنّه قال: عندهم ال يكون حيوان أشدّ؛ و الحال: أنّهم قد حدّوا الحيوان بما يلزم منه أن يكون حيوان أشدّ؛ لأنّهم حدّوه: بأنّه جسم ذو نفس حسّاس متحرّك بالإرادة.**

**ثم ّالذّي نفسه أقوى على التّحريك و حواسّه أكثر، ال شكّ أنّ الحساّسيّة و المتحركيّة فيه أتمّ، فيكون حيوانيّة، كالإنسان، مثال، أشدّ من حيوانيّة من قلّت حواسّه و ضعف تحرّكه، كالبعوضة، مثال. فبمجرّد أن ال يطلق في العرف أنّ هذا أتمّ حيوانيّة من ذلك، ال ينكر أنّه أتمّ منه.**

و قوله «إنّ ال يقال: إنّ هذا أشدّ ملائمة من ذلك، و نحو ، و نحو المائمة من العناصر، كالأشدّ ناريّة و هوائية و أرضيّة، فإنّ ال يقال أيضا» كلّ بناء على التّجوّزات العرفيّة. فإذا منعوا و طولبوا بلميّة ، و في نسخة: «بعلّة» دعاويهم ، و في نسخة «دعواهم» ، يتبيّن وهن الكلام . كما تبيّن من نقض شبههم و حلّ مغالطتهم و بيان تناقضهم.

و في نسخة: «فإذا منعوا و طولبوا بلميّة دعاويهم رجعوا من هذا الكلام» .

و هو أنّ الجواهر ال تقبل الاشتداد و الضّعف، لضعف دليلهم.

مثل: إنّها إنّما ال تقبلهما، لأنّهما إنّما يكونان بين الضدّين، كالسّواد و البياض، والحرارة و البرودة، و الجوهر ال ضدّ له.

لأنّ ال نسلّم أنّ الأتمّ و الأنقص إنّما يكونان بين الضدّين، كيف و هم يسلّمون أنّ الوجود الواجبيّ و العلّيّ أتمّ من الوجود الإمكانيّ و المعلوليّ و أشدّ مع أنّهما ليسا بضدّين لما يقابلهما، [إذ ال تعاقب على موضوع الموجود الواجبيّ، لأنّه ليس زائدا على ماهيّته، و موضوع الوجود العلّيّ غير موضوع الوجود المعلوليّ.

و مثل قولهم: إنّ حدّ الجوهريّة و الحيوانيّة و الخطيّة يعمّ الجواهر و الحيوانات و الخطوط، فال تكون خطيّة الخطّ الطّويل، مثال، أشدّ من خطيّة القصير. و قس الجوهريّة و الحيوانيّة عليه.

و الجواب: أنّه لو دلّ على أنّ الجوهر و الكم ال يقبل الشّدّة و الضّعف، لدلّ أيضا على أنّ الكيف ال يقبلهما. فإنّ كما أنّ الطّويل و القصير حدّ الخطيّة فيهما واحد، فكذلك الشّديد و الضّعيف من البياض حدّ البياضيّة فيهما واحد. و كما لم يدلّ ذلك في الكيف على عدم قبوله الشّدّة و الضّعف باعتراف هذا القائل، فكذلك ال يدلّ على عدم قبول الجوهر و الكم لهما.

و مثل أنّ الشّدّة إنّما تطلق على الزّيادة في الماهيّة لما حدّ تقف عنده، كالبياض و السّواد، ال تدل على زيادة في الماهيّة ال تقف عند حدّ ال يمكن الزّيادة عليه، كالطّول، فإنّ ال ينتهي إلى حدّ ال يمكن تصوّر ما هو أطول منه.

و الجواب: أنّ ال نسلّم أنّ الكيفيّات تنتهي في الشّدّة إلى ما ال يمكن الزّيادة عليه في نفس الأمر و إن كان ما في الوجود كذلك من غير فرق. و لأنّ ولو صحّ ما ذكره، لوجب قبول الجوهر للشدّة، لأنّ الزّيادة في الجوهريّة تنتهي إلى حدّ ال يمكن الزّيادة عليه، كما في جوهريّة المعلول الأوّل[97]

.

# م ّالاردص

## اسراف

و الجواب عنه في المشهور

أن الموجود في الذهن و إن كان أمرا شخصيا - إلا أنه عرض و كيفية قائمة بالذهن و ليس فردا من حقيقة ذلك الجوهر المأخوذ منه هذا الفرد نعم هو عين مفهوم ذلك الجوهر و نفس معناه و كذا القياس في تعقل الأعراض الجسمانية.

و قد علمت من طريقتنا في دفع الإشكال الأول أن المأخوذ من الجواهر النوعية الخارجية في الذهن و باعتبار معناها و مفهوماها دون ذواتها و أشخاصها و أما كلية الموجود الذهني و صدقه على كثيرين فباعتبار أخذه مجردا عن التشخصات الذهنية - و الخارجية جميعا[98] و باعتبار كلي شيء في كون حجر الـ شخصي باعتبار - سيما بالقياس إلى الوجودين الخارجي و العقلي و إن ألحم لحم و راكب مركب

و الإنسانية التي في الذهن تشارك الإنسان في الحقيقة و هي جوهر أيضا و حالة في الذهن أن مجلاها مستغن عنها فقد وقع فيما مر به عن على ما علمت آنفا.

و العجب أن المولى الدواني مصر على جوهرية المعاني الجوهرية الذهنية - قائلا إن الجوهر ماهية من شأنها أن يكون في الخارج في الموضوع و شنع على القائل بكون صورة الجوهر الذهنية من باب الكيف أنه يلزم حينئذ انقلاب الجوهر كيفا.

و لم يعلم أن لزوم انقلاب الحقيقة على ما صوره و توهمه ألصق به و ألزم كما يظهر عند التعمق و التدبر اللهم إلا أن يلتزم في جميع الحدود التي للأنواع الجوهرية - التقييد بكونها إذا وجدت في الخارج كذا و كذا إذ كما أن جوهرية الإنسان الذهني كذلك فكذا قابليته للأبعاد و مقداره و نموه و حسه و نطقه و جميع لوازم هذه المعاني و حينئذ لا فرق بين القول بكون الصورة الذهنية كيفا و بالحقيقة و بين كونها نوعا من الجوهر بهذه الوجوه التعسفية

فالحق أن مفهوم الإنسانية و غيرها من صور الأنواع الجوهرية كيفيات ذهنية[99] يصدق عليها هذه المعاني بالحمل الأولي و يكذب عنها بالحمل المتعارف و دليل الوجود الذهني لا يعطي أكثر من معانيها و في العقليات لا لمن لا يذعن بوجود عالم عقلي فيه صور الأنواع الجوهرية كالمعلم الأول و أتباعه كما هو المشهور و أما من يؤمن بوجود ذلك العالم الشامخ الإلهي فله أن يقول إن كون بعض مراتبه من أفراد الماهية النوعية مجردا و بعضها مادياً مما لم يحكم بفساده بديهة و لا برهان و لا وقع على امتناعه اتفاق كيف و قد ذهب العظيم أفلاطون و أشياخه العظام[100] إلى أن لكل نوع من الأنواع الجسمانية فردا في عالم العقل و تلك الأفراد أسباب فاعلة لسائر الأفراد الجسمانية في عالم العقل و هي ذوات عنايات بها **و الدليل الدال على أن أفراد نوع واحد لا يقبل التشكيك و التفاوت في وجوداتها بحسب التمامية و النقص و التقدم و التأخر على تقدير تماميته و إنما يتم بحسب نحو واحد من الوجود و موطن واحد من الكون لا بحسب الوجودين و بحسب الموطنين –**

**و الحق أن مذهب أفلاطون و من سبقه من أساطين الحكمة في وجود المثل العقلية للطبائع النوعية الجرمانية في غاية المتانة و الاستحكام** لا يرد عليه شيء من نقوض المتأخرين و قد حققنا قول هذا العظيم و أشياخه العظام بوجه لا يرد عليه شيء من النقوض و قد وفقنا لمن شاء الله تعالى على أن بناء مقاصدهم و معتمد أقوالهم على السواطع النورية و اللوامع القدسية التي لا يعتريها وصمة شك و ريب - و لا شائبة نقص و عيب على مجرد الأنظار البحثية التي سيلعب بالمعولين عليها و المعتمدين بها الشكوك يلعن اللاحق منهم فيها للسابق و لم يتصالحوا عليها و يتوافقوا فيها بل كلما دخلت أمة لعنت أختها.[101]

**فصل (5) في الشدة و الضعف**

لعلك كنت مقروع السمع في طبقات العلوم أن كل متمايزين في الوجود أو العقل[102] فتمايزهما و افتراقهما إما بتمام ماهيتهما من دون اشتراك ما جوهري بينهما- أو بشيء من سنخ الماهية بعد اشتراك طبيعة ما جوهرية بينهما فالمشترك جنس و المعينات فصول و محصلات للطبائع نوعية و التركيب تركيب اتحادي أو بأمور عرضية بعد اتفاقهما في تمام الحقيقة المشتركة و المتحصل أفراد شخصية أو صنفية و التركيب تركيب اقتراني.

**و ال أجدك[103] ممن تفطنت هناك بقسم رابع ذهب إليه فلاسفة الإشراق ينقدح به الحصر و هو أن الافتراق ربما ال يكون بتمام الماهية و ال ببعض منها و ال بلواحق زائدة عليها بل بكمال في نفس الماهية بما هي هي و نقص فيها بأن يكون نفس الماهية مختلفة المراتب بالكمال و النقص و لها عرض بالقياس إلى مراتب نفسها وراء ما لها من العرض بالقياس إلى أفرادها المتضمنة لها و لغيرها من الفصول و اللواحق.**

**و هذا مما وقع فيه الاختلاف بين الفريقين فاحتجت أتباع المشائية على بطلانه** بأن الأكمل إن لم يكن مشتملا على شيء ليس في الأنقص فالافتراق بينهما- و إن اشتمل على شيء كذا فهو إما معتبر في سنخ الطبيعة فالاشتراك بينهما و إما زائد عليها فالكون إلا فصلا مقوما أو عرضيا زائدا.

**و هذا الاحتجاج مع قطع النظر عن انتقاضه بالعارض ردي جدا** بل هو[104] مصادرة على المطلوب الأول إذ الكلام في أن التفارق قد يكون بنفس ما وقع فيه التوافق بين الشيئين ال بما يزيد عليه.

و أيضا الاختلاف بين السوادين[105] مثلا إذا كان بفصل ففصل الذي يميز أحدهما عن الآخر ليس بمقوم لحقيقة السواد و إلا لم يكن مميزا له بل هو فصل مقوم له مقسم للسواد و المشترك بينهما الذي هو جنس لهما على هذا التقدير و ال شك أن الفصل عرضي لماهية الجنس و مفهومه خارج عنها فحاله بالقياس إلى ماهية الجنس كحال سائر العرضيات فإذا كان الاشتداد و التمامية في السواد من جهة الفصل الذي معناه غير معنى السواد فيكون التفاوت فيما وراء السواد و قد فرض فيه.

أجابوا عن ذلك بأن الذي يقال بالتفاوت على الأفراد هو العرضي المحمول كالأسود على معروضات مبدإ الاشتقاق كالسواد مثلا لأجل اشتمال بعضها على فرد من أفراد المبدإ له تمامية في حد

فرديته الغير المشتركة[106] و بعض آخر على فرد منها ليس كذلك أيضا بحسب نفس هويته مع عدم التفاوت بين أفراد المبدإ- بالقياس إلى المفهوم المشترك بينها فطبيعة السواد على التواطؤ الصرف في أفرادها الشديدة و الضعيفة مطلقا و إنما المشكك مفهوم الأسود على معروضي الفردين- المختلفين شدة و ضعفا في حد هويتهما الفرديتين و فصول السواد و إن كانت ماهيتها بحسب ملاحظة العقل غير ماهية السواد الذي هو الجنس لكنها مما يصدق عليها

معنى السواد الجنسي فالتفاوت بحسبها ال يوجب أن يكون تفاوتا في غير معنى السواد[107]

.

و أنت تعلم[108] أن القول بأن الشديد من الوساوس و الضعيف منه ليس بينهما تفاضل في السواداية و ال اختلاف في حمل الوساوس عليهما بل التفاوت إنما هو بين الجسمين المعروضين لهما فيه بعيد عن الصواب كيف و إذا كان الاختلاف الذي بين المبدئين- موجبا لاختلاف صدق المشتق على المعروضين فليكن ذلك الاختلاف مقتضيا لاختلاف صدق المبدإ على الفرديين بل هذا أقرب.

و من حجتهم[109] في هذا الباب أن ذات الشيء إن كانت هي الكاملة فالناقص و المتوسط ليسا نفس الذات و إن كانت الكل من الناقص و المتوسط فالباقيان ليسا كل الحقيقة بعينها.

و هذا غير مجد في الحقيقة النوعية فإن ما يحتمل التعميم و التفاوت إنما هي الوحدة العددية و أما الوحدة المعنوية فللخصم أن يقول[110] الحقيقة النوعية هي الجامعة للحدود الثلاثة الزائدة و الناقص و المتوسط.

فإن قلت الكلي الطبيعي موجود عندهم في الخارج فالأمر المشترك بين المراتب الثلاث موجود في الخارج و إن كان ظرف عروض الاشتراك إنما هو الذهن- فما بقي عند العقل بعد تجريده عن الزوائد و المشخصات أ هو مطابق للكامل أو لغيره من الناقص و المتوسط و على أي تقدير فلا يكون مطابقا للجميع و لا مقتضيا إلا لمرتبة معينة من المراتب فيكون البواقي من المراتب مستندة إلى أمر خارج عن الطبيعة المشتركة فيلزم خرق الفرض.

قلت الكلي الطبيعي على ما تصورته إنما يتحقق في المتواطي من الذاتيات فإن الماهيات التي إذا جردت عن الزوايد تكون متفقة في جميع الأفراد غير متفاوتة فيها- تنحصر في المتواطيات و المشكك ليس من هذا القبيل بل كل مرتبة توجد منه في الخارج في ضمن شخص أو أشخاص متعددة و لو أمكن وجودها في العقل فهي بحيث إذا جردها العقل عن الخارجيات توجد تلك المرتبة بعينها في الذهن و كذا حال مرتبة أخرى له أيضا و تلك المراتب المأخوذة عن الأشخاص الخارجية الموجودة في الذهن ليست في التمامية و النقص بمنزلة واحدة فلا تعرض لواحدة منها الكلية بالقياس إلى جميع الأشخاص المندرجة تحت جميع المراتب- نعم الجميع مشترك في سنخ واحد مبهم غاية الإبهام و هو الإبهام بالقياس إلى تمام نفس الحقيقة و نقصها وراء الإبهام النافي فيه عن الاختلاف في الأفراد بحسب هوياتها[111]

و الأشياء المشتركة في معنى كلي يفترق بأحد أمور أربعة كما أشرنا إليه لأن الاشتراك إن كان في عرضي لا غير فالافتراق بنفس المادية كالسواد و السطح و إن لم يكن الاشتراك في عرضي غير لازم فإن كانت الشركة في معنى جنسي أو بعرضي غير لازم فبفصل إن كانت الشركة في أمر نوعي إذا اللازم للنوع لازم للفرد فيتفق في الجميع و إن كان يجوز أن يكون المميز لها لازم الشخص - لا لازم النوع **أو بتمامية و نقص في نفس الطبيعة المشتركة لما عرفت من وهن قاعدة المتأخرين في وجوب اختلاف حقيقة التام و الناقص مما سبق**[112]

فالحري أن يحمل الكامل التام في علم الأوائل على أن لكل نوع من الأنواع الجسمانية فردا كاملا هو ذلك التمامه و نقصها مفترقة إلى مادة في الإبداع و هو الأصل و المبدأ و رئيس أفراد النوع و معاليل و آثار له و إلى محل متعلق به فإنها لضعفها و نقصها مفتقرة إلى مادة و إلى محل تتعلق به و هذه الخلافة و النقص هي عين ذات النوع و قوله بعضهم إن الكامل و الناقص - **فردا نوع واحد أفراد اختلاف حقيقة و قد علمت** في علمها أو في ذاتها استغنى بعضها عن المحل و لو بغيره و بعضها بنفسه و بعضها بغيره فيقوم بعضها كيف الحقيقة الواحدة لا يستغني الجميع ليس بصحيح بل في المتوسط فإن استغناء بعض الوجودات عن

الملحل إنما وه بكمالله و كمالله بجوهريته و قوته و غاية نقصه بعرضيته و ضعفه و إضافته إلى محل الفلي زلزم من حلول شيء حلول يشاركه في الحقيقة المشتركة بعد التفاوت بينهما

و عليت[113] أيضا أن الكل من الأنواع الجسمانية يتنوع بالكمال و النقص و الشدة و الضعف و تحقق و يتقوم بمحض الصورة النوعية التي هي متحدة مع الفصل الأخير و المادة في الجميع أمر مبهم وجودها فوق شيء آخر كما أن الجنس المأخوذ منها مائية ناقصة متحدة مع الفصل و باقي الصور و القوى و الكيفيات و مبادي الفصول في المركب بمنزلة الشرائط و الآلات و الفروع لذات واحدة هي بعينها صنم لصاحب نوعه كما أنها أصنام لأصحاب أنواعها نسبتها إليه نسبة الفروع إلى أصل واحد و كذا الهيئات و النسب و الأشكال التي فيها ظلال لهيئات عقلية و نسب معنوية في أربابها النورية - و نسبة صاحب النوع الإنساني المسمى بروح القدس و هو عقله الفياض عليه الصور إلى أصحاب سائر الأنواع الحيوانية و النباتية كنسبة الأصنام إلى الأصنام فهذه الصور النوعية المادية كالإنسانية و الفرسية و الثورية و غيرها من الأنواع و إن كانت مفترقة في عالمنا هذا إلى أن تقوم بمادة حسية فهي غير مفترقة في العالم العلوي إلى قيامها بذلك بل هي في ذلك العالم العقلي مجردة عن المادة قائمة بذاتها مستغنية عما تحل فيه كما أن الصور الذهنية و هي المأخوذة من الأمور الخارجة أعراض قائمة في الذهن ال تقوم بذاتها و إن كانت مأخوذة من الجواهر القائمة بذواتها فكذلك يكون حكم صور الأنواع الجسمانية الحاصلة في المادة من تلك المثل المجردة العقلية الأفلاطونية فإن للصور المجردة العقلية كمالية في حد ذاتها و تمامية في مائياتها به تستغني عن القيام في المحل و أما الصور الجسمانية التي هي أصنامها فإن لها

نقصا يحوج إلى القيام بالمحل لكونها كالظل الغير - فلا يمكن أن يقوم بذاتها كالجواهر[114] الصورية الموجودة في الذهن المأخوذة من الأمور العينية المادية فإنها و إن كانت مجردة عن المادة في العقل فهي غير مجردة عن المادة في الخارج فكذلك يكون حكم الصور العقلية التي هي أرباب الأنواع - فإنها و إن كانت مجردة في عالم العقل أفصنامها و أظلالها الجسمانية أعني الصور النوعية غير مجردة عن المادة و ال يتوهمن من إطلاقهم المثل على الصور العقلية القائمة بذواتها في عالم الإله أن هؤلاء العظماء من الفلاسفة يرون أن أصحاب الأنواع إنما وجدت من المبدع الحق - لتكون المثل و قوالب لها تحتها لأن ما يتخذ له المثال و القالب يجب أن يكون أشرف و أعلى لأنه الغاية و ال يصح في العقول هذا فإنهم أشد مبالغة من المشائين في أن العالي ال يكون لأجل السافل بل عندهم أن صور الأنواع الجسمانية أصنام و أظلال لتلك الأرباب النورية العقلية و ال نسبة بينها في الشرف و الكمال ثم كيف يحتاج الواجب تعالى في إيجاد الأشياء إلى مثل ليكون دستورات لصنعه و برنامجات لخلقه - و لو احتاج الاحتاج في إيجاد المثل إلى مثل أخرى إلى غير النهاية.[115]

# تفسير القرآن الكريم

و قد أشرنا إلى تحقيق مذهبهم في النور، و توضيحه: أن النور المحسوس إنما يطلق عليه هذا اللفظ لكونه ظاهرا بذاته و مظهرا لغيره، و أما خصوص كونه محسوسا بالحسّ البصري و كونه مظهرا للمبصرات فال مدخلية له في إيضاع له لفظ «النور» فليس نفس النور المحسوس معنى هذا اللفظ و مفهومه، بل هو أحد موضوعات هذا اللفظ، حتى أنه لو وجد في هذا العالم شيء آخر له هذه الخاصية يطلق عليه اللّفظ، و نظيره ما ذكر في معنى الميزان من أن معناه «ما يوزن به الشيء» سواء كان له عمود و كفّتان أم ال، لكن غلب استعماله في هذا العالم على ما له عمود و كفّتان.

فعلى ذلك يكون اطلاق «النور» عليه تعالى من جهة أنّه مصداق معناه و موضوع مسماه، لأن ذاته ظاهر بذاته مظهر لغيره مطلقا، و لهذا اصطلح الإشراقيون على إطلاق نور الأنوار عليه تعالى.

**و «النور» مع أنه أمر ذاتي غير خارج عن ذوات الأنوار المجردة الواجبية و العقلية و النفسية، إلا أنه متفاوت في الكمال و النقص متدرّج في الشدة و الضعف و إطلاقه على الذوات النوريّة على سبيل التشكيك، إذ لم يقم برهان على استحالة كون الذاتي مقولا على أفراده بالتشكيك،** و هكذا حقيقة النور لها مراتب متفاوتة في القوة الضعف، و الكمال و النقص، و غاية كمالة النور الإلهي - و هو النور الغني - ثمّ الأنوار العالية المنقسمة إلى العقلية و النفسية، ثم الأنوار السافلة المنقسمة إلى الأنوار الكوكبية و العنصرية.[116]

## تعلّقه بر الهيات شفاء

ثمّ من كان مؤمنا بوجود عالم عقلي في صور الأنواع الجوهرية - كما عليه أفلاطن و شيعته حسبما يجيء بيانه - فله أن يقول: إنّ لكل نوع من هذه الأنواع الجسمانية فردا له وجود مجرد عقلي متضمن لصفات ذلك النوع من الأعضاء و الأشكال و الحركات و الأفعال و الحس و الشعور و الحياة و غيرها كلها على وجه عقلي؛ و بالجملة يحذو حذو الوجود المادي الجسماني. و تلك الأفراد

هي أسباب فعّالة لسائر الأفراد[117] الجسمانية لهذه الأنواع، و هي الصور[118] العقلية لها في عالم الإبداع. و لا يلزم كون المعقول من الشيء صورة عرضية، سيّما المعقول من الجوهر، فهو أولى بأن يكون مستغنيا عن الموضوع؛ و كذلك كون بعض أفراد نوع واحد - أي ماهية واحدة نوعية - مجردا و بعضها ماديا مما لم يقم على استحالته برهان.

**و الدليل الدالّ على أنّ أفراد ماهية واحدة لا تقبل التشكيك و التفاوت في الوجودات شدة و ضعفا و كمالا و نقصا على تقدير تمامه إنّما يتم بحسب نشأة واحدة و موطن واحد، لا بحسب النشأتين و باعتبار الوجودين**[119].

و الحق أنّ مذهب أفلاطن و شيعته في وجود المثل العقلية و الصور المفارقة في[120] غاية المتانة و الاستحكام، و لا يرد عليه شيء من النقوض و المطاعن التي أوردها عليه أتباع المشائين. و نحن شيّدنا أركانه و أحكمنا بنيانه بتوفيق اللّه و حسن تأييده [121]

## الشواهد الربوبية

اعلم أن الفصل المنطقي إذا كان موجودا لا يجب أن يكون الفصل الذي بالاشتقاق موجودا بالفعل على نعت الانفراد فكثير من أنواع الأعراض لها فصول منطقية و ليست لها فصول اشتقاقية كمراتب الحرارة و الروائح و السواداة في حركة الاشتداد و النقص و إلا لكانت الكثرة الغير المتناهية المترتبة موجودة بالفعل.

و لا أيضا لجميع الأنواع الجوهر[122] فصول اشتقاقية إلا ما كان منها فيه تركيب فإن كثيرا ما يحصل من جوهر صوري كمالي فصول منطقية لأنواع كثيرة ينتزع جميعها من هذا الوجود البسيط الكمالي فتثبت أن للوجود كمالية و نقصا و شدة و ضعفا

قالت الحكماء المشاءون إذا قلنا سواد أشد من سواد آخر فالمعنى أن أحدهما في خصوص فرديته بحيث يكون له كمالية على الآخر في المعنى المشترك لا أن المعنى المشترك من حيث معناه

يكون متفاوتا فالتفاوت عندهم يرجع إلى الفصول

و أما أتباع الرواقيين و حكماء الفرس فنقل[123] عنهم صاحب حكمة الإشراق القول بوقوع التشكيك و التفاوت بالأشدية في بعض الأنواع و الذاتيات للأشياء كماهية النور و الحرارة و المقدار و كذلك في الجوهر كما أنهم ذهبوا إلى التفاوت بالأقدمية بحسب الماهيات و قد مر بطلانه.

و أما تفصيل مباحث التشكيك مستقصى فقد أوردناه في الأسفار[124] و رجحنا هناك جانب القول بالأشدية بحسب الماهية و المعنى و هاهنا نقول هذا التفاوت كالتفاوت بالأقدمية يرجع إلى أنحاء الوجودات فللوجود أطوار مختلفة في نفسه و المعاني لأطواره.[125]

# ملا هادی سبزواری

## تعلیقه شواهد الربوبیه

قوله (ص ٧٤، س ١١): «فجوهر المعلول ظل لجوهر العلة»

الجوهر هنا بمعنى الذات أي ماهية المعلول ظل لماهية العلة و التقدم و التأخر بالعلية إنما هنا في الماهيتين و هذا بناء على طريقة صاحب الإشراق: أن التشكيك في - الماهية فحيوانية الفيل في أنها حيوانية أتم من حيوانية البعوضة **و التحقيق أن تلك الحيوانية في وجودها أتم و هذه في وجودها غير تام و التشكيك راجع إلى - الوجود**[126]

# علامه طباطبایی

## اسفار

فانظر ما أعجب حال الوجود من جهة الاختلافات العقلاء فيه بعد كونهم متفقين على أنه أظهر الأشياء و أعرفها عند العقل....

و منها اختلافهم في أن لفظ الوجود مشترك بين مفهومات مختلفة أو متواطئ يقع على الموجودات بمعنى واحد لا تفاوت فيه أو مشكك يقع على الجميع بمعنى واحد وهو مفهوم الكون لكن لا على السواء و هذا هو الحق

## تعلیقه

و لعله لكون معنونه الذي هو الوجود العيني مشكك اذ مراتب مختلفة فينسب ذلك إلى مفهوم الوجود بالعرض و إلا فلازمه وقوع التشكيك في المفاهيم **لكن سيجيء تمايله رحمه الله في بعض الفصول الآتية إلى تجويز التشكيك في الماهية فانتظر**، ط[127]

# شهید مطهری

نقدی بر کلیات خمس بر مبنای نظریۀ «فصل اخیر»

من مدتها پیش دربارۀ این مطلب فکر کردم و در بعضی از نوشته‌های عربی خودم هم نوشتم و ی
وقت به‌طور مختصر آن را با آقای طباطبایی در میان گذاشتم گو اینکه ایشان قانع نشدند.
البته خود ایشان وقتی که نهایۀ الحکمه را می‌نوشتند می‌گفتند که این مطلب معضل بسیار
بزرگی است و با حرف‌های قدما حل نمی‌شود، و نمی‌دانم که ایشان در نهایۀ الحکمه مطلب را چطور حل
کرده‌اند. اگر ما این حرف را قبول کنیم - که می‌توانیم قبول کنیم - به نظر ما بنیان کلیات
خمس در هم می‌ریزد، و بریزد.

قدما کلیات خمس را مسلّم گرفته‌اند و در کلمات خود مرحوم آخوند هم باز بنای سخن بر همین است
که کلیات خمس عبارتند از جنس، نوع، فصل، عرض عام و عرض خاص. روی مبنایی که توضیح
دادیم، ما دیگر کلیات خمس نداریم،.

یعنی فرق میان نوع و فصل صرفاً فرق اعتباری می‌شود نه فرق حقیقی. اگر بنا بشود فصل را
متضمن جنس بدانیم دیگر با نوع فرقی نمی‌کند. آنوقت می‌توانیم فصل را فصل بدانیم که
فصل را عرض جنس، و جنس را عرض فصل بدانیم یعنی دو ذات خارج از یکدیگر، که قدما اینطور
می‌گفتند و فلسفه‌شان هم همین را اقتضا می‌کرد.

اما بحث‌های اصالت وجودی مرحوم آخوند کار را به اینجا کشانده است که «تمام حقیقة الشیء فصله
الاخیر» و تمام حقایق اجناس و فصول گذشته در فصل اخیر جمع است و فصل اخیر متضمن همۀ آ
معانی گذشته است ولی به نحو اجمال. پس این فصل با فصولی که قدما می‌گفتند زمین تا
آسمان تفاوت دارد و چیز دیگری است.

شاید علت اینکه مرحوم آخوند بعد حرفی زده است که به نحو دیگری عدول از کلیات خمس است این
باشد که ایشان بعد که دیده است تمام احکامی که برای فصل می‌گویید برای یک ماهیت خیلی زیاد
است (چطور یک ماهیت می‌تواند در مرتبۀ ذات خودش در عین بساطت متضمن همۀ اجناس و فصو
دیگر باشد) لذا آمده است آن حرف معروف را گفته است که فصول در آخر به «انحاء وجودات»
برمی‌گردد. پس، از نظر ایشان اصالةً فصول حقیقی، وجودات و انحای وجودات هستند.

اگر بخواهیم به این حرف قائل شویم، به نحو دیگر کلیات خمس به‌هم می‌ریزد، زیرا در واقع فصل را
منکر شده‌ایم. اینکه بگوییم آن چیزی که تا به حال به عنوان فصل می‌گفتند و احکام و خواص
داشت از باب ماهیات نیست، باعث می‌شود کلیات خمس از بین برود.داستان این مطلب در باب
ماهیات داستان مفصلی است.

به هر حال اینکه مرحوم آخوند در اینجا می‌گوید تمام حقیقت شیء فصل اخیر است و مادام که فصل
اخیر شیء محفوظ است - و در واقع به یک اعتبار مادام که صورت محفوظ است - تمام معانی آن شیء
در آن محفوظ است، به نوعی انکار کلیات خمس است.

ما آنجا این حرف را [هم] نپذیرفتیم که آقای طباطبایی قبول نمی‌کردند. **گفتیم لازمۀ این حرف این
است که ما در مسئلۀ «تشکیک در ماهیت» تجدید نظر کنیم و بدون اینکه نظر
مشهور را نفی کرده باشیم به «تشکیک تبعی ماهیات» قائل شویم**. در مورد اینکه آیا
تشکیک در ماهیت جایز است یا جایز نیست شیخ می‌گوید جایز نیست و مرحوم آخوند هم می‌گوید
جایز نیست؛ همه می‌گویند جایز نیست و این را یک از دلایل اصالت وجود دانسته‌اند. **اما هم
می‌گوییم تشکیک در ماهیت جایز نیست ولی به این نحو که محال است وجود اصیل
نباشد و ماهیت اصیل باشد و تشکیک هم از ذات خودش برخیزد. اما یک نوع دیگر
تشکیک در ماهیت می‌تواند داشت که با حرف آقایان هم منافات ندارد و آن تشکیک
تبعی به تبع وجود است**. ماهیت در ذات خودش قابل تشکیک نیست ولی به تبع وجود قابل

تشكيك هست. مانعى ندارد كه وقتى يك وجود قابل شدت و ضعف بود، ماهيت به اعتبار آن وجودش يعنى به نحو بالعرض و المجاز قابل شدت و ضعف باشد. در اين صورت فرق جنس و فصل چگونه مى‌شود؟ تقريباً نوعى فرق شديد با ضعيف مى‌شود در مرتبه ماهيت.

چون اين مطلب هم خيلى مفصل است از بحث بيشتر صرف نظر كرده و از آن مى‌گذريم.[128]

# سيد جلال الدين آشتيانى

## منتخب آثار حكماء

### عبارت ميرزا حسن لاهيجى

و اما الجوهر و معنى وقوع الحركة فيه، ليس ان ينتقل انواع الجوهر من معنى الجوهريّة التي هي جنسها، اذ ذلك محال في مقولات الأعراض ايضا، لاستحالة قوام النوع بدون جنسه، بل معناه: ان ينتقل المادة في الصورة فلا مانع منه، لاستجماعه جميع الشروط، الا ان اشتمال الصورة على افراد مترتبة يصحّ التنقّل فيها، لا جزم به يقينا(*)، فان ثبت ذلك صحت الحركة في الجوهر، و الا فهذا هو المانع منه لا غير. ثمّ ان في وقوع الحركة في بعض هذه شكوكا ستعلمها و حلها في سائر كتبنا ان شاء اللّه تعالى.

### تعليقه

لم لا جزم به يقينا بعد ما اثبتنا التشكيك في الوجود و جزمنا بحسب ما اقمنا البراهين الحكميّة على جواز انتزاع المعانى المتعددة من وجود واحد، اما من جهة انطواء الحدود المتكثرة في امر واحد و ان هذا الأمر الواحد في قوة الأمور المتكثرة و اما من جهة بقاء الفعليّات في الحركات الصعوديّة و رفع النقايص في الاستكمالات الجوهريّة و تحقق اللّبس بعد اللبس، لا الخلع و اللبس، **و لازمه تحقق التشكيك في الماهيّة و لا نسلّم بطلانها و ان سلمنا بطلانها، يرجع التشكيك في الوجود لاصالته و اعتباريّتها.** و ان شئت تفصيل الكلام فارجع الى مقدمتنا على رسالة الأصول المعارف - جلال الدين الآشتيانى[129] –

## هستى از نظر فلسفه و عرفان

### قوى‌ترين برهان براى نفى تشكيك در ذاتيات

### برهان اول

شيخ فرموده است: اگر ماهيت واحده داراى افراد متعددهاى باشد كه بين افراد در نفس ذات تفاضل و شدت و ضعف باشد، فرد قوى كه اكمل باشد در مقام ذات اگر واجد نباشد چيزى را كه در انقص وجود ندارد، تميز و افتراق بين آنها نيست و اگر مشتمل باشد بر چيزى كه در فرد انقص نيست، اين زياده كه در ناقص نمى‌باشد اگر معتبر باشد در سنخ طبيعت، به اين معنى كه تقويم طبيعت به او باشد، اين دو فرد مشترك در طبيعت نيستند. و اگر آن زياده كه در اكمل است، امر زايد بر طبيعت است، اين زيادى در اكمل اى فصل مقوم اى عرض زايد بر طبيعت است.

### برهان دوم

ذات شيئی اگر طبيعت كاملە باشد، ناقص و متوسط نفس ذات نيستند و اگر ذات شيئی هيچ از ناقص و متوسط باشد، لازمەاش آن است كه آن دو فرد ديگر از افراد نفس حقيقت نباشند. اين دو اشكال مصادره بە مطلوب است و اشكالكنندە بين وحدت عددیه و وحدت حقيقيه خلط كردە است بنا بر مذاق كسانی كه تشكيك در ذاتيات قائلند، مثل شيخ الاشراق تشكيك را خاصی میدانند نە عامی، و معنای تشكيك خاصی آن است كه نفس حقيقت جوهر مثلا امری واحد بە وحدت اطلاقيه انبساطيه است كه در كامل و ناقص و متوسط موجود است؛ بنابراين مشرب حقيقت جوهريه بر جوهر علّی بە نحو تقدم و علیت و بر معلول بە نحو فرعيت و تبعيت صادق است و جوهر اصلی و فرعی و تبعی از تجلیات و ظهورات اصل حقيقت جوهرند.

**اين بود خلاصە معنای تشكيك در ماهيت و برهينی كه شيخ و اتباع او از برای نفی تشكيك اقامه فرمودهاند از مصادره و مغالطه خالی نمیباشد. از مطاوی كلمات مذكوره در اين رساله بە خوبی آشكار و واضح شد كه نفس ذات ماهيات خالی از جميع اقسام تشكيك و انحای تمايز و تفاضل میباشند، اگر ماهيت بە هر نحوی از انحای تقدم و تأخر و شدت و ضعف بخواهد متصف شود، بايد بە واسطە امری و جهتی غير از ذات و حقيقت خود باشد.** بنابراين میگوييم اگر وجود امری اعتباری و جاعليت و مجعوليت در سنخ مفاهيم و ماهيات باشد، در مراتب طوليە جوهر مثل مراتب عقول طوليه و در زمانيات مثل تقدم هيولی و صورت بر جسم، بايد ملاك تقدم هر موجود عالی نسبت بە دانی و علت بە معلول، بە نفس حقيقت جوهر و ما فيه التقدم و التأخر نفس جوهر باشد و وجود در تقدم و تأخر تابع ماهيت و جوهر ذات باشد

و چون تشكيك در ماهيت ممتنع است، بايد اصيل و منشأ اثر، امری ورای سنخ ماهيات باشد؛ تحقيق تشكيك در وجود مفصلا در اين وجيزه ذكر خواهد شد.[130]

# سيد رضا صدر

## التشكيك في الماهيّة[131]

اختلفوا في جواز وقوع التشكيك في الماهيّة فذهب فلاسفة الإشراق[132] إلى جوازه و قالوا: إنّ الافتراق بين شيئين قد لا يكون في تمام الماهيّة - كما في المتباينين - و لا بعض منها - كما في النوعين الواقعين تحت جنس واحد - و لا بلواحق زائدة عليها - كما في الفردين للماهيّة - فقد يكون بالكمال في نفس الماهيّة و النقص فيها فتكون ذات مراتب بحسب الكمال و النقص، فلها عرض عريض بالقياس إلى مراتب نفسها وراء ما لها من العرض بالقياس إلى أفرادها المتضمّنة لها و لغيرها من الفصول و اللواحق.

و قال قوم[133] باستحالة وقوع التشكيك في الماهيّة، و إنّما يتراءى فيه التشكيك - كالواقع في الكيفيّات من الشدّة و الضعف و كالواقع في الكمّيّات من الزيادة و النقصان - إنّما يكون واقعا في وجودها و ليس بواقع في ماهيّاتها... و اشتهر هذا القول بينهم، و لعلّه محلّ إطباق المتأخّرين.

لّوأ هّنأ ظلم ذا سات ذلا سيدّ لا كان نإ و يّقيراشإلا قفاوم [134]رافسألا حاص لما كلا هاظن عم
كلاهم إلى لتشكيك في حقيقة الوجود، و لكنّه خلاف ظاهر كلاهم.

احتجّالقائل بالاستحالة بأنّالأكمل إن لم يكن مشتملا على أمر زائد على الأنقص الفاقد الفاقد بينهما، و إن اشتمل عليه فهو إمّا معتبر في نفس الطبيعة الفاشتراك بينهما و إمّا زائد عليها فليست للطبيعة أكمل و أنقص.

و الجواب عن هذا الاحتجاج بأنّه مصادرة؛ لابتنائه على القول بكون جميع

المهيّات متواطئة، إذ يقال على مذهب جواز التشكيك: إنّالزائد معتبر في نفس الطبيعة و الاشتراك موجود و فقدان الكمال في الناقص غير مخلّبالاشتراك إذا كانت الطبيعة مشكّكة.

و من حججهم: أنّذات الشيء إن كانت هي الكاملة فالناقصة و المتوسّطة ليستا بنفس الذات، و إن كانت الذات كلّامن الناقصة و المتوسّطة فالباقيتان ليستا بتلك الحقيقة بعينها.

و هذه الحجّة لا تخلو أيضا من المصادرة. مضافا إلى أنّ فيها قياس الوحدة النوعيّة إلى الوحدة العدديّة من دون دليل. فالوحدة العدديّة هي التي لا تحمل التعميم و التواطؤ.

و أمّا الوحدة النوعيّة فتصلح بأن تكون جامعة للحدود الثلاثة: الزائدة و الناقصة و المتوسّطة

و أمّا قولهم بأنّما يتراءى فيه التشكيك فهو واقع في وجوده، و ليس بواقع في ماهيّته. فهو أيضا بلا دليل، فإنّهم ادّعوه من جهة زعمهم استحالة التشكيك في الماهيّة.

مضافا إلى أنّالتشكيك الواقع في الوجود غير مانع عن وقوعه في الماهيّة أيضا؛ إذ لا مانع عند العقل لوقوع التشكيك في كليهما معا سيّما مع اتّحادهما في الخارج.

**و الحقّ جواز وقوع التشكيك فيها؛ لعدم وجود ما يرشد إلى استحالته كي يؤوّل ما يتراءى فيه التشكيك في الماهيّة إلى التشكيك في الوجود، و لمشاهدة الوجدان بأنّ لكلّ نوع أفراد ممتازة واحدة لكمالاته التي تفقدها أفراده الاخر و أوّل الدليل على إمكان الشيء وقوعه.**

فإن قلت: لو كان التشكيك واقعا في الماهيّة لزم عدم صدق مفهوم الإنسان على الإنسان الأخس عند صدقه على الإنسان الأشرف.

قلنا: البحث الفلسفي غير تابع للصدق العرفي، قال صدر المتألّهين قدّس سرّه:

إنّالتعويل على مجرّد اللفظ و إطلاق أهل العرف قبيح من أرباب العلوم العقلية، و ليس من دأب الحكيم اقتباس الحقائق من العرفيّات اللسانيّة... مضافا إلى أنّالتواطؤ في الصدق غير مانع عن وقوع التشكيك في الحقيقة؛ لعدم المنافاة بين التواطؤ في الصدق و التواطؤ بين المصاديق؛ فإنّصدق مفهوم الوجود على الوجود الواجبي و على الوجود الإمكاني بالتواطؤ و شتّان ما بين ذلك الوجود الكمالي و بين غيره من الافتقار. كما أنّصدق مفهوم السواد على الشديد منه و الضعيف بالتواطؤ، و هو غير منافٍ لوقوع التشكيك في حقيقته و كذا صدق مفهوم الخطّعلى الخطّالطويل و على الخطّالقصير بالتواطؤ الى يافي وقوع التشكيك في حقيقته بالزيادة و النقصان.

ثم ّإن ّالقول بوجود أرباب الأنواع و بالمثل الأفلاطونيّة مالزم للقول بوقوع التشكيك في الماهيّة، و كذا الحجج القائمة على ذلك القول يدلّ عليه أيضا، كما أنّ الحجج القائمة لإثبات الوجود الذهني مفيدة للمقام. و كذلك القول بوقوع الحركة في الجوهر.[135]

# حسن زاده آملی

تعلیقه بر شرح منظومه

## عبارت منظومه

و الثالث قولنا كذا يفي بإثبات المطلوب لزوم السبق بالذات في العلية أي في كون شيء علة لشيء مع عدم جواز التشكيك في الماهية

## تعلیقه

**الحق جواز التشكيك في الماهية، و قد برهن على التفصيل في الفصل الخامس من المرحلة الثالثة من الأسفار** (ج ١ - ط ١ - ص ١٠٦-١١١) و مع التشكيك فيها كان الوجود باقيا على أصالته ايضا فتدبر. **و مما جرى من القلم من عدم التشكيك في الماهية في نثر الدرارى (ج ١ - ص ١٢٧) فانما هو على ممشى المشاء.** و قوله: «فاذا كانت...» اي كانت العلية و المعلولية من نوع واحد كما في علية النار لنار، أو من جنس واحد كما في علية الهيولى و الصورة للجسم، و كما في علية العقل الأول للثاني و إن كان العلة على الاطلاق و المؤثر في الوجود هو واجب الوجود تعالى شانه[136] (ح. ح)

## شرح منظومه

و الرابع قولنا **كون المراتب** أي مراتب الشديد و الضعف الغير المتناهية كما دل عليه قولنا **في الاشتداد** لأن الاشتداد حركة(*) و الحركةمتصلة و كل متصل يمكن أن يفرض فيه حدود غير متناهية**أنواعا** لكل منها ماهية متحصلة **استمرار للمراتب**. بيانه أن مراتب الشديد و الضعيف في الاشتداد كالاستحالة أنواع متخالفة عندهم. و تلك المراتب غير متناهية حسب قول المتصل انقساماته غير متناهية. فلو كان الوجود اعتباريا كان في الوحدة و الكثرة تابعا للمنتزع منه أعني الماهيات و هي هنا غير متناهية متأصلة كان أنواع غير متناهية بالفعل محصورة بين حاصرين المبدإ و المنتهى بخلاف ما إذا كان للوجود حقيقة. فإنه كخيط ينظم شتاتها و الا ينفصم به متفرقاتها فكان هنا أمر واحد(**). كما في المتدات القارة أو غير القارة حيث إن كثرتها بالقوة.

## تعلیقه

(*)معنى الاشتداد عند المشاء كما في شرح المحقق الطوسي على الفصل الثاني و العشرين من النمط الثاني من الإشارات: «هو اعتبار المحل الواحد الثابت إلى حالّ فيه غير قار يتبدّل نوعيته إذا قيس ما يوجد منها في آن الى ما يوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد في آنين يحيطان بذلك الآن، و يتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه بتلك التجددات الى غاية ما. و معنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه إلا انه يوخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية، فالآخذ في الشدة و الضعف هو المحلّ الحال المتجدّد المتصرم، و ال شك أن مثل هذا الحالّ يكون عرضا لتقوم المحلّ دون كل واحد من تلك الهويات». ففي كل آن مفروض

معنى نوعي آخر غير ما كان قبله و ما يكون بعده ذا مراتب الاشتداد كمراتب السواد و الحرارة مثل انواع متخالفة.

و حاصل الدليل ان السواد مثل من أول اشتداده إلى النهاية له هوية واحدة اتصالية، و له في كل آن مفروض معنى نوعي آخر غير ما له قبل و ما له بعد إذ مراتب الإشتداد انواع متخالفة عند المشائين، فعلى هذا يلزم عند الإشتداد حصول انواع بلا نهاية موجودة بوجود واحد اتصالي ذا المتصل الواحد له وجود واحد، فقد لزم و تحقق ان الوجود متحقق في الخارج غير الماهية بمعنى أن الأصل في المتحققية هو الوجود، و الماهية معنى كلي معقول من كل وجود منتزعة محمولة عليه متحدة معه ضربا من الاتحاد؛ و لو كانت الماهية موجودة و الوجود امرا معقولا انتزاعيا كما ذهب اليه طائفة من المتأخرين لزم في صورة الاشتداد وجود أنواع بلا نهاية بالفعل متمائزة بعضها عن بعض محصورة بين حاصرين، و يلزم منه مفاسد تشاعف الأجزاء التي لا تتجزّى كما يظهر بأدنى تأمل.

قوله: «كان أنواع غير متناهية بالفعل محصورة بين حاصرين...» إذ الماهية مثار الكثرة و الاختلاف بالفعل، و المفروض أن حيثية ذواتها هي الأصل في التحقق و الكثرة بقدر قبول القسمة الغير المتناهية، بخلاف ما إذا كان الوجود أصيلا فهو كخيط ينظم شتاتها بل هي اعتبارية تحققها باعتبار المعتبر. **هذا هو بيان ما في الكتاب على ممشى المشاء؛ و لكن الحق ما ذهب اليه الرواقيون في المقام، و ورود البحث يوجب الإسهاب و الخروج عن اسلوب تعليقة الكتاب فعليك بالتنبيه التفصيلي من الفصل الخامس من المرحلة الثالثة من الاسفار في ضابط الاختلاف التشكيكي على أنحائه.** (ج ١ - ط ١ - ص ١٠٧ و ١٠٨). (ح. ح)

(**) هو الوجود الحقيقي. و اما الماهيات، فهي امور كلّية معقولة، منتزعة من ذلك الوجود الواحد بشؤونه و فنونه.
ان قلت: على هذا الدليل: هب ان بعض المراتب انواع متخالفة، لكن لا نسلّم الاختلاف النوعي في جميعها. و لا دليل عليه. ففي استحالة الفاكهة في الاوان، من البياض الى الصفرة، الى الحمرة، الى القتمة، الى السواد، سلّمنا ان هذه الاوان الخمسة انواع متخالفة، لكن لا نسلّم ان درجات كل منها انواع متخالفة. و كذا في استحالتها في الطعوم، من العفوصة الى القبض، الى الحموضة، الى المزّيّة، الى الحلاوة، المسلم هو الاختلاف النوعي فيها، لا في مراتب كل منها.

**قلت: الدليل عليه عدم جواز التشكيك في الماهية. فلو كان ماهيّة الدرجات و المراتب واحدة، و هي متفاوتة بالضعف و الشدة، لزم التشكيك في الماهية النوعيّة الواحدة،** بخلاف ما اذا كانت انواعا متخالفة، و لكلّ مرتبة ماهية على حدة، فلم يلزم تشكيك [137].

# هزار و یک کلمه

يكي از آثار قلمي اين خدوم علم حسن حسنزاده آملي، كتابي به نام درس معرفت نفس است كه به نظم و نضد خاصّي، بالفعل حاوي پنجاه و سه درس است كه ساليانی براي عزيزان طالب كمال، تحرير و در محضر انس و قدس آنان تقرير و تدريس مي‌شد.

عصاره و خلاصه بسياري از مطالب دروس معرفت نفس را به صورت «اصل» درآورده‌اي كه اگر گاه نيازي پيش آيد، از اين اصول پاسخ مي‌گويم: [138]

...اصل 74. **تشكيك در ماهيت راه ندارد.** [139]

# دروس معرفت نفس

چون اين امور دانسته شد، گوييم كه عالم خلق از اجرام و عناصر و موالید، ماهيتی دارند كه حد جامع و مانع آنهاست. جامع اشارت به دارايی، و مانع حكايت از ضيق وجودی آن شیء میكند. **و بقول مشاء تشكيك در ماهيت راه ندارد** تا در ذاتی و ذاتيات شیء تفاوت پيش آيد، مثل آب يكجا آب و يكجا آبتر، و گلگوازبان يكجا گلگوازبان و يكجا گلگوازبانتر، و اسب يكجا اسب و يكجا اسبتر بود، بلكه همه از حيث ماهيتشان در يک حد ثابتاند. و ليكن نفس ناطقۀ انسانی، كه گوهری عار از مادّه و احكام آن است، وجودی مجرد و بسيط است و اختلاف مراتب در آن بسيار؛ هر چند در حد و تعريف مذكور نفس، كه كمال اول جسم طبيعی آلی ذو حياة بالقوه است، همۀ افراد آن شريكاند صدق اين تعريف بر همه يكسان است و همه به اين معنی انسان؛ ولی چون علم سازندۀ وجود انسا مجرد عقلی است و هر كسی مطابق سرمايۀ علمی خود واجد درجات است، اختلاف مراتب نفس ب حسب وجود، كه كمال و نقص و شدت و ضعف وجودی است، تحقق مییابد، كه به اين معنی يكی انسان و يكی انسانتر است، مثل اين كه بگويی آن دانا و اين داناتر است، و آن كامل و اين كاملتر است. و در عين حال وحدت وجودی او در همه احوال محفوظ است و دم به دم از كمالی به كمال فراتر از آن متصف میشود. و به نسبت كامل با اكمل، گوييم از نقص به كمال میرود و از آن حد میميرد و به حد عالیتر میرسد، و راست كه در حق او گوييم كه نمرد و زندهتر شد، و هر چه شديدتر میگردد وحدت او قويتر میگردد؛ و در حقيقت، شرف هر موجود به غلبۀ وحدت است، و هر چه از كثرت دورتر شود اشرف و اكمل گردد.

پس نفس ناطقه، به حكم ادلۀ تجرد، گوهری ورای عالم طبيعت است، يعنی مجرد است؛ و چون اي گوهر وجودی بسيط است و او و ما فوق او انيّات صرفه و وجودات محضهاند، مشوب به ظلمت ماهيت نيست و مجرد از ماهيت است؛ و نيز چون به ادراک معارف ترقی وجودی پيدا میكند و انتقال به مرتبۀ وجود مدرک میناميد، او را در هويت مقام معلوم يعنی در وجود درجۀ معين نيست چنانكه هريک طبيعيات و نفسيات و عقليات مقام معلوم دارند؛ وانگهی نفس را در هر مقام و عالمی صورت خاصی است و حد وقوف در كمال ندارد، و تشكيك و تفاوت در ماهيت نيست؛ لذا نفس مجرد از ماهيت، بلكه در ميان تمام موجودات به عدم وقوف در يک حد ثابت ممتاز است؛ پس علاوه بر آن كه مجرد ازمادّه است، مجرد از ماهيت بلكه فوق اين تجرد است، كه حد وقوف ندارد. اين بود سخنی فیالجمله در اين كه نفس فوق التجرد است، و باز در پيرامون اين مطلب اعلی و مرصد السنی مباحثی در پيش است كه يكی پس از ديگری عنوان میشود[140].

شايسته است كه مطالب تدريس شده را به صورت اصل، چنانكه دأب و روش ما در دروس است درآوريم:

اصل ۷۵ - تشكيك **بر مبنای مشاء** در ماهيّت راه ندارد.[141]

# فیّاضی

و قد عرفت ان فی التشکیک فی الماهیة ثلاثة اقوال:

۱.ما ذهب الیه الآخوند فی الشواهد من استحالته مطلقا سواء کانت الماهیة جنسا ام نوعا تبعا للمشائین

مشائین میگفتند نمیشود. ماهیت نوعی نمیتواند مختلف باشد. تصریح به جنسی آن نکردهاند. اما آخوند گفته است.

۲.ام ذهب الیه الآخوند فی سائر کتبه تبعا لشیخ الاشراق من جواز التشکیک فی الماهیة مطلقاً

۳.ام وه الحق من جوازه فی الماهیة الجنسیة و امتناعه فی الماهیة النوعیة

مشائین ولو این را نگفته‌اند اما اگر به ایشان توجه می‌دادی، چه بسا می‌گفتند. چون می‌گویند سواد یک جنس است و هر مرتبه از سواد برای خودش یک نوع است. پس جنس، سواد مشکّک شد. ولو این که نوع، سواد مشکک نیست. نوع که افراد مختلف داشته باشد، نداریم. اما جنس داریم که افراد مختلف دارد. افراد انواع، افراد اجناس هم هستند. اگر کسی به مشائین می‌گفت تشکیک در جنس را جائز می‌دانید؟ می‌گفتند بله.ام خودمان به این قائل هستیم[142].

---

[1] نقول: فنقول T

[2] المجردة: + نفوس كانت او عقول (Tu)T

[3] فی الحقیقة: بالحقیقة F

[4] قائم: قائما R

[5] خارج:الخارج H

[6] فی العقل: بالعقل F

[7] هيئة فيه: ای فی ذلك الغير الظلمانی Tu

[8] وه TMFI-: HER بل المفروض انه نور مجرد Tu

[9] بذاته TMRF : بنفسه HEI

[10] و ليسا: و ليس T

[11] ببرزخين: برزخين TR

[12] ليمتزجا وأ ليتصلا HaERT : ليمتزجان او ليتصلان HRI يمتزجا او يتصلا T ليمتزجا او يتصلا MF

[13] كتاب حكمة الإشراق (مجموعه مصنفات شیخ اشراق)، جلد: ۲، صفحه: ۱۲۰

[14](۱) خاصة GRU : خاصية L

[15](٢) أطخ ايضا rul : ايضا خطأ G

[16](٣) اذ RL : اذا GU

[17]اشتهر RUL : اشهر G

[18](عنهم GRU : عندهم L

[19](الثوانى GUL : ثوانى R

[20](الثوالث GUL : ثوالت R

[21](و وه RL : و هى GU

[22](الموجود RU : الوجود GL

[23] و سبق GRtUL : لما سبق R

[24]يسأل GR : يسئل UL

[25] الوجود GUL : الموجود R

[26] بالكلى GUL : بالكلية r

[27] الجوهر gru :الجواهر l

[28] و تعقب grl : و تعقيب u

[29] و وه الذهن grl : و وه فى الذهن u

[30] بها gul: - r

[31] المعقول من gul : المعقول من ان r

[32] الذى وه gul : الذى r

[33] منه gru : عنه l

[34] ذاتہ التي grl : الذى ذاتہ U

[35] بلى GUL : بل R

[36] كما R : بما GUL

[37] استغنانؤہ RL : و استغنانؤہ GU

[38] الخارجى GRU الخارج L

[39] و مثال G-: RUL

[40] فہؤلاء GRtUL : و ہؤلاء R

[41] الشكوك التى GRU : الشوك (!) الذى L

[42] انكم قلتم GRU : انہم قالوا L

[43] عن RL : على GU

[44] ليستا RL : ليسا GU

[45] عن ان التقدم و التأخر R :عن ان التقدم GUL

[46] فجزاءہ GUL : فجزؤہ R

[47] ہويتہ GRU : ہوية L

[48] فكما GRU : فلما L

[49] فكذا GU : فكذلك RL

[50] الوجود GRL : الموجود U

[51] الجوہرية U-: GRL

[52] عندہ GRU :عندنا L

[53] ال وقوع GUL : و ال وقوع R

[54] و معنى الجمعية بينهما UL : و بين الجمعية بينهما G, - R

[55] عرض GRL : عرضى U

[56] و كل ام... ال كجزء منه L-: GRU

[57] و معنى الجمعية بينهما UL : و بين الجمعية بينهما G, - R

[58] عرض GRL : عرضى U

[59] و كل ام... ال كجزء منه L-: GRU

[60] بل الجزء الآخر GRU : بالجزء و الآخر L

[61] و المثال GRU : و المثالى L

[62] وا RUL : اما G

[63] خذه RL : خذ GU

[64] المتشخصة R : المشخصة GUL

[65] بذاته GUL : بالذات R

[66] قائم GRtU : قائما RL

[67] الطبيعة RUL : الطبيعية G

[68] ان يكون منها قائم GU : ان يكون شىء (شىء: - L ) منها قائما RL

[69] كانت RL : كان GU

[70] و الجسم ياشر RL : و الجسم مشار GU

[71] مستغن GU : مستغنى RL

[72] جوهرا وا عرضا: جوهر و عرض GRUL

[73] وا موجودة L : و موجودة GRUL

[74] المنقررة GRU : المتفردة L

[75] يعرض RU : يفرض GL

[76] و اذا RL : و ذا GU

[77] الجوهرية

GUL :الجوهر R

[78] جوهرا RL : جوهر GU

[79] ال نفس GUL : ال لنفس R

[80] فيه R-: GUL

[81] لانسانيتهما L-: GRU

[82] فى العين GUL : العين R

[83] جوهر GRtUL : جوهرا R

[84] بان: ان GRUL

[85] وه L-: GRU

[86] الاضافى R : المضاف GUL

[87] اما RL : و اما GU

[88] الى الاضافة GRU : الى الاضافة ال فى نفسه L

[89] حاجته GRU : خاصة L

[90] من حقه GRUL : من حصه Rt

[91] يبين RUL :يتبين G

[92] الاولويه GRU : الاوليه L

[93] اذه GRU : هذه L

[94] المشارع و المطارحات (مجموعه مصنفات شيخ اشراق)، جلد: ١، صفحه: ٢٢٢-٢٣٠

[95] ط: - عنه

[96] شرح حكمة الإشراق (شهرزوري)، صفحه:٣١١- ٣١٢

[97] شرح حكمه الاشراق(قطب الدين شيرازي)، ص ٢٢٨-٢٣٢

[98] ال يخفى أنه عند حذف المشخصات الخارجيه و الذهنيه المساوقة للوجود - يبقى نفس الماهيه التي هي ال كليه و ال جزئيه و هذا الجواب من غيره و مذاقه قدس سره في الكليه سعة الوجود العقلي كما كتبناه سابقا، س ره

[99] و ينبغي التنبه إلى أن كونها كيفيات إنما هو من حيث أخذها في نفسها انعتة للنفس و صورة علميه لها و ال قياس حينئذ إلى خارج و أما بالقياس إلى الخارج فإنما هي مفاهيم ال جوهر و ال عرض، ط

[100] و أيضا الوجود يقع على الكل بمعنى واحد و هو في الواجب مجرد عن الماهيه و في غيره مقارن لها - إن قلت فما المعتبر في تعريف الإنسان مثلا.
قلت المعتبر من الجسم هو الجسم المطلق أعم من الطبيعي و المثالي و إن كان كظل لازم و من النامي ما هو أعم مما بالفعل كالعقل بالفعل و أما بالقوة كالعقل بالقوة و العقل المنفعل و من الحس و الحركة ما هو أعم من مبدئها بالقوة و بالفعل و من العلم الحضوري الفعلي و من النمو أعم من مبدئه بالقوة و بالفعل و من التغذية أعم من المثالية و من وجدان وجود النفس النباتية بنحو أعلى و أبسط، س ره

[101] الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، جلد: ١، صفحه:٣٠٥-٣٠٦،

[102] ( 1) إنما ذكروا هذه المسألة أول ما ذكروها في مباحث الكلي و الجزئي من المنطق- و هو قولهم إن الكلي ينقسم إلى متواطئ و مشكك و من المعلوم أن الكلية من عوارض الماهية- فبحث المشكك إنما انعقد في الماهية أول ما شاهدوه من اختلاف الأمور الخارجية- بالشدة و الضعف كيفا و كما ثم لما وجدوا أن المفهوم من حيث وقوعه على المصداق ال اختلاف فيه بناء على ما سيجيء من حجة الشيخ ذكروا أن الذاتي من المفاهيم ال يجري فيه التشكيك و إنما يجري في العرضيات فإنها ال مطابق لها بحسب الحقيقة في الخارج إنما المطابق هو للموضوع و عرضه و أما العرضي المنتزع من قيام العرض بموضوعه كالأسود المنتزع من قيام السواد بالجسم فال مطابق له في الحقيقة فال مانع من الاختلاف فيه.

و الحق أن الفرق بين العرض و العرضي في ذلك مع اشتمالهما جميعا على مفهوم غير مختلف في حد مفهوميته مستصعب جدا.

ثم إنهم ذكروا بالبناء على هذا البحث أن كل ماهيتين متمايزتين فتمايزهما إما بتمام الذات أو بالبعض و هو الفصل أو بالخارج كالعوارض المشخصة- فهذا ما ذكروه و أما المصنف ره فلما ذهب إلى تحقق التمايز التشكيكي و أنه في حقيقة الوجود عمم القول فقال كل متمايزين في الوجود أو العقل يشمل التشكيك الوجودي و مراده بالوجود و العقل الهوية و الماهية دون الخارج و الذهن ظهور أن المفاهيم مثار الكثرة و الاختلاف بنفس ذواتها المفهومية من غير استناد إلى هذا التقسيم، ط

[103] ( ٢) أي لدقة القسم الرابع و علو شأنه ال أجد كمن يتفطن به و هو حقيق، س ره

[104] (١) لما ترقى و عطف بكلمة بل أشار بالردائة إلى أنه محذور آخر و هو المنع للملازمة- إذ نمنع أنه إن اشتمل على شيء كذا و كان معتبرا في سنخ الطبيعة لم يكن اشتراك فإن ما به الامتياز أنه عين ما به الاشتراك كما في الوجود، س ره

[105] ( ٢) بحث آخر من الإشراقية على المشائية و في ضمنه احتجاج من الإشراقية- حاصله أنه لو كان اختلاف السوادين بفصل كما هو زعم المشائية و الفصل المقسم عرضي- لم يكن التفاوت في السواد بل فيما وراءه و ليس كذلك فإنا نجد التفاوت في نفس السواد- فإذن فليكن السوادان ممتازين بذاتهما ال بالفصل و هو المطلوب، س ره

[106] (٣) فإذا كان نفس السواد المطلق غير متفاوت و كان التفاوت في حد الفردية و الفردية التشخص بالعوارض ال بنفس الطبيعة المبهمة كان ما به التفاوت غير طبيعة السواد فقولهم التشكيك في العرضي كالأسود إشارة إلى هذا فإن الأسود يدل على معروض السواد و موضوعه و الموضوع من جملة المشخصات فدل كلامهم على أن التفاوت- في حد الفردية و الهوية ال في حد نفس الماهية.

ال يقال إن إرجاع التفاوت إلى حد الفردية و الفرار عن التفاوت في نفس الماهية ال يجدي نفعا بل وقوع فيما هربوا عنه لأنه إذا كان تفاوت الطبيعة بالعوارض المشخصة- كما هو مذهب التفاوت في حد الفردية فالكلام في تفاوتها كالكلام في تفاوت الطبيعة- فإن كان بذواتها ثبت التشكيك في الماهية و إن كان بتفاوت الطبيعة يلزم الدور و إن كان بتفاوت عوارض أخر و هكذا يلزم التسلسل و إن كان الهوية و التشخص بالوجود و كان اعتباريا فكيف يكون فيه أو به التفاوت و إن كان أصيلا ثبت التفاوت في ذاته بذاته- لأن حد الهوية و الفردية في الوجود حد الذات لأن تشخصه بذاته بل هو نفس التشخص كما هو التحقيق.

لأنا نقول التفاوت في نفس ذات طبيعة بذاتها جوهرا كانت أو عرضا ال يجوز عند المشائية بل التفاوت في الطبيعة الجنسية عندهم بالفصول و اختلاف الفصول بذواتها كاختلاف الماهيات النوعية بذواتها و معلوم أن اختلاف أنواع متباينة ليس تشكيكا- إذ التشكيك إنما هو في طبيعة واحدة باعتبار مراتبها الكاملة و الناقصة و إن كان التفاوت في الطبيعة النوعية كان بالمواد المختلفة و بالعوارض المشخصة ثم اختلافها بالمواد السابقة- المحفوفة بعوارض مختلفة و هكذا و التسلسل تعاقبي مجوز عندهم و هذا معنى قولهم تفاوت الطبيعة في حد الفردية و التفاوت بالعوارض كالتفاوت بالفصول تباين و ليس تشكيكا لأن مجموع عوارض حافة بشيء يباين مجموعا آخر.

و أما قول السائل إن كان التشخص بالوجود و كان وه المقصود من حد الفردية- ثبت التفاوت في ذات الوجود بذاته و ثبت التشكيك في الذاتي فوه حق كما سيحققه المصنف قده.

ثم إنه يمكن أن يكون مرادهم إنكار التشكيك في الذاتي بمعنى شيئية الماهية- ال في الذاتي بمعنى شيئية الوجود و يكون قولهم حد الفردية مشيرا إلى الوجود لأن التشخص على التحقيق بنحو من الوجود و ذكر قولهم التفاوت في الطبيعة أردا إلا بالوجود و يصير الطبيعة الجنسية بالفصول يشير إلى هذا فإن الفصول أنحاء الوجودات كما حققه المصنف قده و اختلاف الوجودات و هوياتها ليس بالمواد و العوارض المادية بل في ذاتها بذاتها إذ الوجود عين الهوية و ما به الامتياز عين ما به الاشتراك و التباين في بعض أقاويلهم مؤول بالتفاوت بالمراتب كما في الشواهد الربوبية و قوله و فصول السواد إلخ جواب عن قول الإشراقية و أيضا الاختلاف إلخ بأن الفصل عارض لماهية الجنس ال وجوده إذ الوجود واحد و الجنس يصدق على الفصل و إن كان صدقا عرضيا- فالتفاوت في الفصل عين التفاوت في الجنس كالسواد أي الجنسي فما فيه التفاوت هو السواد الجنسي و إن كان ما به التفاوت غيره أعني الفصول، س ره

[107] (١) ال يتوهم من هذا أنه التزام بالتفاوت في معنى السواد و ماهيته و مفهومه- بل المراد من معنى السواد إنما هو حقيقة الفردية إذ الاتحاد بين الجنس و الفصل ال يتصور إلا فيها فافهم، ن ره

[108] (٢) ال يخفى أن هذا مجرد استبعاد ال يصح بناء الحقائق عليه، ط

[109] (٣) قد نسبه في التقديسات إلى الأسالف كالشيخ في الشفا و غيره من أتباعه، س ره

[110] ( 4) الحجة منقولة عن الشيخ ره و الحق أنه لم أر قدس سره غير وارد فإن التشكيك الذي هو الاختلاف في عين الاتحاد ال يتم إلا مع انسلاب البعض عن البعض في عين الحمل و الهوهوية و لزم فرض وقوعه في مرتبة الماهية التي ليس هناك إلا الحمل الأولي- أن يتحقق هناك على الأقل مفهومان محمول بعضهما على بعض بالحمل الأولي و مسلوبا كذلك و من المعلوم أن المفروض من المفهوم ال يقبل ذلك فافهم، ط

[111] الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ؛ ج1 ؛ ص٤٢٧-٤٣١

[112] الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، جلد: ٢، صفحه: ٩-١٠

[113] هذا ترقي مما قبله إذ هناك كأنه التزم أن ما عد الفصل الأخير من الفصول و الأجناس مقومات بالحقيقة للنوع الأخير و هاهنا أشار إلى ما حققه سابقا من أن شيئية النوع الأخير بالحقيقة بالفصل الأخير و مبدئه و ما عداه بمنزلة الشرائط و الآلات ففي الحقيقة هذه الأنواع التي هي أصنام أربابها حقائقها الفصول الأخيرة و الصور البسيطة ففي هذا الإنسان الطبيعي أيضا عبرة بالهيولوية و الجسمية و النمو و الإحساس بالآلات المتشتة و نحوها، س ره

[114] الصور الذهنية في الموضعين متعاكسة الحكم فإنها باعتبار عرضيتها و قيامها بالذهن كانت في الأول مشبها بها للصور القائمة بالمادة و باعتبار تجردها في العقل كانت في الثاني مشبها بها للصور المجردة التي في عالم الإبداع، س ره

[115] الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، جلد: ٢، صفحه:٦٢-٦٣،

[116] تفسیر القرآن الکریم، جلد: ۴، صفحه: ۳۵۲ و علاوه بر موارد بالا: شرح هدایه اثیریه ج2 ص174-178

[117] مط: - هي أسباب... الأفراد.

[118] ش: صور.

[119] مط: الموجودين.

[120] مج: علی.

[121] شرح و تعلیقه صدر المتالهین بر الهیات شفا (مالصدرا)، جلد: ۱، صفحه: ۵۸۵

[122] و ال أيضا لجميع الأنواع الجوهرية، د ط آ ق

[123] فينقل عنهم صاحب الإشراق، د ط

[124] الأسفار السفر الأول مباحث الوجود ط ۱۲۸۲ ه ق ص ۱۰۴ إلی ص ۱۰۷ و قد جوز قده التشكيك بحسب المائية في هذا المبحث و السر فيه عدم تمامية أدلة المانعين للتشكيك كأتباع المشاء و لكن التحقيق أن أدلة أصالة الوجود يبطل التشكيك في الماهيات لأن التشكيك الخاصي بالحقائق الخارجية التي تكون مراتبها من سنخ واحد و أصل فرد

[125] الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، صفحه: ۱۳۴

[126] الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، صفحه: ۵۰۸

[127] الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، جلد: ۱، صفحه: ۲۵۸

[128] درسهای اسفار: مبحث حرکت (مجموعه آثار استاد شهید مطهری)، جلد: ۱۱، صفحه:۴۷۳- ۴۷۴

[129] منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، جلد: ۳، صفحه: ۳۳۱

[130] آشتیانی، جلال الدین، هستی از نظر فلسفه و عرفان، صفحه: ۱۳۸-۱۳۹

[131] أوردنا هذا البحث تكميلا للفائدة؛ فإنّه من المباحث الهامّة و لم يتعرض له المصنّف و إن أشار إلى مذهبه في قوله في مبحث الوجود:

كذا لزوم السبق في العلّيّة  مع عدم التشكيك في الماهيّة. (منه قدّس سرّه)

[132] انظر: الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٤٢٧-٤٢٨.

[133] المصدر، ص ٤٢٨.

[134] الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٣٧، ص ٤٤٦.

[135] صحائف من الفلسفة (تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري)، صفحه: ٣٦٣-٣٦٤

[136] شرح المنظومة (تعليقات حسن زاده)، جلد: ٢، صفحه: ٦٩

[137] شرح المنظومة (تعليقات حسن زاده)، جلد: ٢، صفحه:٦٨- ٦٩

[138] هزار و يك كلمه ؛ ج٦ ؛ ص٢٠٦

[139] هزار و يك كلمه ؛ ج٦ ؛ ص٢١٢

[140] دروس معرفت نفس، صفحه:٣٩٦- ٣٩٧

[141] دروس معرفت نفس، صفحه: ۴۱۵

[142] تقرير درس اسفار استاد فياضي، جلسه ١٩/ ٩/ ١٣٩٧